Elisabeth Höftberger

Religiöse Tradition in Bewegung

Zur Hermeneutik
des Zweiten Vatikanischen Konzils
im jüdisch-christlichen Dialog

[transcript] Religionswissenschaft

Elisabeth Höftberger
Religiöse Tradition in Bewegung

Religionswissenschaft | Band 34

Elisabeth Höftberger, geb. 1991, ist Postdoc im Forschungsprojekt »European Graduate School: Theology in religious, cultural, and political Processes of Transformation«, einer Kooperation der Universitäten Salzburg, Erfurt und Leuven. Sie studierte Katholische Fachtheologie und Lehramt für Deutsch und Religion in Salzburg. Für Studium und Dissertation erhielt sie mit der »Promotion sub auspiciis praesidentis« die in Österreich höchste Auszeichnung für Studienleistungen. Schwerpunkte ihrer Forschung sind der jüdisch-christliche Dialog, dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie, Theologie in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Transformationen der Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, interkulturelle Theologie, interdisziplinäre Schnittstellen von Theologie mit anderen Wissenschaften und gesellschaftlichen Diskursen sowie die Frage nach der Plausibilität von Glaubenserfahrungen in religiös pluralen und sich säkular verstehenden Gesellschaften.

Elisabeth Höftberger

Religiöse Tradition in Bewegung

Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils
im jüdisch-christlichen Dialog



Diese Publikation wurde durch den Open Access-Publikationsfonds der Paris Lodron Universität Salzburg und die Stiftungs- und Förderungsgesellschaft der Paris Lodron Universität Salzburg gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Lektorat: Andrea Schmuck, Hannes Vogel
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
https://doi.org/10.14361/9783839466377
Print-ISBN 978-3-8376-6637-3
PDF-ISBN 978-3-8394-6637-7
Buchreihen-ISSN: 2703-142X
Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

Dritter Teil | Tradition in Bewegung: Perspektiven dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie

Verzeichnisse

Vorwort

Jeder Mensch ist in Traditionen eingebunden. Wie diese wahrgenommen werden, hängt mit persönlichen Erinnerungen zusammen. Die Erinnerungen an das Zweite Vatikanische Konzil und seine Rezeption sind sehr unterschiedlich. Für mich, geboren Anfang der 1990er Jahre, war das Konzil eine Selbstverständlichkeit. Erst während meines Theologiestudiums wurde für mich deutlich, welch zentrales Ereignis es für die Kirche darstellte, wie umfangreich die Texte und Aufgaben waren, die es in Kirche und Theologie zu rezipieren galt, und wie kontrovers die Diskussion um genau diese Rezeption geführt wurde. Umso interessanter ist es für mich, dieser Dynamik und diesen Spannungen nachzugehen und sie mithilfe von Forschungsperspektiven zu betrachten, die ich während meines Studiums in der theologischen Arbeit immer wieder als sehr bereichernd empfunden habe.

Mein herzlicher Dank gilt dem Hauptbetreuer meines im Dezember 2021 eingereichten Dissertationsprojektes, das dieser Publikation zugrunde liegt: Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria Hoff weckte nicht nur das Interesse für den jüdisch-christlichen Dialog und die Israeltheologie aus fundamentaltheologischer Perspektive, sondern begleitete die Arbeit durch den gemeinsamen Austausch, mit vielen Hinweisen, Ideen und konstruktiver Kritik. Univ.-Prof. Dr. Dr. Franz Gmainer-Pranzl, Nebenbetreuer der Arbeit, danke ich für aufmerksame Rückmeldungen zur Arbeit und neue (interkulturelle und interdisziplinäre) Perspektiven. Das detaillierte und hilfreiche Zweitgutachten wurde von Univ.-Prof. Dr. Julia Knop erstellt, ein herzliches Dankeschön dafür! In Dankbarkeit denke ich an Ao. Univ.-Prof. Dr. Ulrich Winkler, der im Jänner 2021 verstorben ist. Während meines Studiums ermutigte er mich immer wieder in meinem wissenschaftlichen Interesse.

Ein großer Dank gilt der Stiftung Porticus für die großzügige Förderung des Promotionsprojektes. Dieses entstand im Rahmen des Theologischen Exzellenzprogramms »Kulturen – Religionen – Identitäten« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg. In gemeinsamen Arbeitsformaten von Studierenden im Diplom- bzw. Masterstudium und im Doktoratsstudium fand ein reger Austausch statt. Einige Ideen für dieses Projekt gehen auf Arbeitsnachmittage oder Gespräche im gemeinsamen Büro oder bei Exkursionen zurück. Den Kolleginnen und Kollegen im Exzellenzprogramm und auch im Doktoratskolloquium Fundamentaltheologie danke ich für alle Anregungen und Diskussionen.

Ein besonderer Dank gilt meiner Kollegin im Doktoratskolleg zum jüdisch-christlichen Dialog, MMag. Andrea Schmuck, die den Arbeitsprozess mit ihrem Wissen, Humor, vielen Ermutigungen und ihrer wertvollen Kritik begleitete. Bei so manchem Gespräch nahmen Thesen und Ideen beim Reden Gestalt an, wie es allein vor dem Bildschirm nicht möglich gewesen wäre.

Die Arbeit ist in einer durch die Covid-19-Pandemie von Lockdowns und Fernlehre geprägten Zeit entstanden. Die Mitarbeiter*innen des Fachbereichs Systematische Theologie sowie auch aus anderen Bereichen der Katholisch-Theologischen Fakultät standen immer helfend zur Seite, ob bei der Buchentlehnung oder in organisatorischen Belangen. Ein herzliches Dankeschön dafür!

Die Stiftungs- und Förderungsgesellschaft der Universität Salzburg sowie der Open Access Publikationsfonds der Universität Salzburg haben dankenswerterweise zur Finanzierung der Publikation beigetragen. Für die umsichtige Lektüre und Korrektur der Arbeit danke ich MMag. Andrea Schmuck und Hannes Vogel. Ihre aufmerksamen Anmerkungen haben sprachliche und inhaltliche Selbstverständlichkeiten hinterfragt und Präzisierungen angeregt.

Wie Dankbarkeit aussprechen, die man kaum in Worte fassen kann? Sie gilt meiner Familie, meinem Ehemann, meinen Kindern, meinen Eltern und Geschwistern.

Elisabeth Höftberger
am 5. Jänner 2022

Einleitung

1. Einführung und Forschungsstand

Die Deutung kirchlicher Tradition und damit des kirchlichen Lebens in vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Perspektive beschäftigt die theologische Forschung von ihren Anfängen bis heute. Besonders das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und seine Interpretationen machen die Dynamik von Traditionsdeutung sichtbar. Mit dem Zweiten Vatikanum veränderte die katholische Kirche ihre Haltung gegenüber der Gesellschaft und anderen Religionen maßgeblich. Vor allem das Verhältnis zum Judentum, das jahrhundertelang durch einen theologisch begründeten Antijudaismus (Jules Isaac: eine »Lehre der Verachtung«[1]) geprägt war, erfuhr mit der Erklärung *Nostra aetate – Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*[2] eine Wende. Die Interpretation des Konzils und seine Rezeption sind allerdings umstritten. Auseinandersetzungen um seine Deutung reichen von der theologischen Ebene bis zur kirchlichen Praxis und Diskursen in der Öffentlichkeit.

Der am 31. Dezember 2022 verstorbene Papst Benedikt XVI. benannte in seiner Rede vom 22. Dezember 2005 vor dem Kardinalskollegium und der Römischen Kurie zwei Paradigmen der Konzilsdeutung und verstärkte damit eine theologische Debatte:[3] Er sprach von einer »Hermeneutik der Reform«[4] und einer »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches«[5]:

1 Isaac, Jules: Genesis des Antisemitismus. Vor und nach Christus. Wien/Frankfurt/Zürich: Europa Verlag 1969, 120.

2 Nostra aetate. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Zweites Vatikanisches Konzil, 28.10.1965. Konzilsdokumente werden nach ihrer offiziellen deutschen Übersetzung zitiert, die online verfügbar ist. Die jeweiligen URLs finden sich, wie auch der päpstlichen und lehramtlichen Dokumente, im Literaturverzeichnis. Die Erklärung *Nostra aetate* wird im Text mit der Sigle NA zitiert. Siglen für die weiteren Konzilsdokumente und andere Abkürzungen finden sich im Abkürzungsverzeichnis.

3 Vgl. Benedikt XVI.: Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2006.

4 Ebd. 11.

5 Ebd.

> »Die Frage taucht auf, warum die Rezeption des Konzils in einem großen Teil der Kirche so schwierig gewesen ist. Nun ja, alles hängt ab von einer korrekten Auslegung des Konzils oder – wie wir heute sagen würden – von einer korrekten Hermeneutik, von seiner korrekten Deutung. Die Probleme der Rezeption entsprangen der Tatsache, dass zwei gegensätzliche Hermeneutiken miteinander konfrontiert wurden und im Streit lagen. Die eine hat Verwirrung gestiftet, die andere hat Früchte getragen, was in der Stille geschah, aber immer deutlicher sichtbar wurde, und sie trägt auch weiterhin Früchte.«[6]

In der theologischen Forschung wurden diese Begriffe seither diskutiert. Man versuchte sich sowohl an deren genauerer Definition als auch an den theologischen Konsequenzen der eingeführten Deutungsperspektiven. So bezeichnen etwa Mariano Delgado und Michael Sievernich die Hermeneutik der Reform als eine Auslegungsweise, »die von Kontinuität in den Grundsätzen ausgeht, aber kleine Diskontinuitäten im Bezug auf Vorübergehendes zulässt«[7]. Bei der Lektüre der päpstlichen Ansprache kann tatsächlich der Eindruck einer Polarisierung entstehen. So stellt Benedikt XVI. beide Hermeneutiken zumindest sprachlich gegenüber, wenn er formuliert:

> »Auf der einen Seite gibt es eine Auslegung, die ich ›Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches‹ nennen möchte; sie hat sich nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen können. Auf der anderen Seite gibt es die ›Hermeneutik der Reform‹, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität«[8].

Benedikt XVI. greift auch die in der Forschung bereits viel diskutierte »Dialektik von Geist und Buchstabe«[9] auf, wenn er eine Eigenschaft der Hermeneutik der Diskontinuität erläutert: »Mit einem Wort, man solle nicht den Konzilstexten, sondern ihrem Geist folgen.«[10] Der Papst widerspricht einer solchen Auslegung mit dem Hinweis, dass die Kirche nicht über einen derartigen »Spielraum« der Interpretation verfüge, sondern dass die Bischöfe als Konzilsväter »Treuhänder der Gabe des Herrn« seien.[11] Im Konzil müssen »Dynamik und Treue eins werden«[12], wie er mit Bezug auf die Eröffnungsansprache von Papst Johannes XXIII. näher erläutert. Dieser sprach über die Aufgabe des Konzils, »die Lehre rein und vollständig übermitteln« zu wollen und diese gleichzeitig »zu ver-

---

6 Ebd. 10–11.

7 Delgado, Mariano/Sievernich, Michael: Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 15–32, hier 30.

8 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 11.

9 Hilberath, Bernd Jochen: Kontinuität oder Bruch? Für eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 5–9, hier 6.

10 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 11.

11 Beide Zitate ebd.

12 Ebd. 12.

tiefen und sie so zu formulieren, dass sie den Erfordernissen unserer Zeit entspricht«.[13] Daraus folgert Benedikt XVI.:

> »Es ist klar, dass der Versuch, eine bestimmte Wahrheit neu zu formulieren, es erfordert, neu über sie nachzudenken und in eine neue, lebendige Beziehung zu ihr zu treten; es ist ebenso klar, dass das neue Wort nur dann zur Reife gelangen kann, wenn es aus einem bewussten Verständnis der darin zum Ausdruck gebrachten Wahrheit entsteht, und dass die Reflexion über den Glauben andererseits auch erfordert, dass man diesen Glauben lebt.«[14]

Die Aussagen beider Päpste berühren eine Herausforderung der Traditionshermeneutik und Konzilsrezeption: die Spannung zwischen der Bewahrung von für das eigene Selbstverständnis unverhandelbaren Glaubensinhalten und die Dynamik der Rezeption, durch die der Glaube in neue zeitliche und biografische Kontexte hin angeeignet wird. Die implizite Annahme, dass die kirchliche Lehre von neuen Sprach- und Ausdrucksformen, neuen Aneignungen und Handlungsfeldern völlig unberührt bleibt, kann nicht so einfach bestätigt werden. Hermeneutische, philosophische und kulturwissenschaftliche Traditionstheorien zeigen, inwiefern Tradition und Rezeption, Weitergabe und Aneignung, Kontinuität und Dynamik in einem Wechselspiel stehen, in dem gegenseitige Beeinflussungen nicht immer deutlich voneinander abgegrenzt werden können. Allerdings sind solche Dynamiken keinesfalls als »äußere Gefahren« für die kirchliche Tradition zu deuten. Tradition war und ist in Bewegung, ja Traditionsentwicklung wird durch Dynamisierung und Veränderung sogar bedingt.

Bernd Hilberath, Mitherausgeber von *Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, weist darauf hin, dass »eine grobe, antithetische Gegenüberstellung der Hermeneutiken«[15] einer von Benedikt XVI. postulierten »Verbindung von Treue und Dynamik«[16] nicht gerecht werden kann. Benedikt XVI. ortet in der Hermeneutikdebatte, die er aufgreift, unkonstruktive Polarisierungen, die er durch seine Betrachtungen allerdings nicht auflöst.

Auch ein Sprachproblem scheint dieser Gegenüberstellung einer Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches und einer Hermeneutik der Reform inhärent zu sein. Vielleicht deshalb wurden die Kategorien des Bruches, der Diskontinuität, der Kontinuität und der Reform in der Konzilsforschung in den letzten Jahrzehnten mehrfach rezipiert und unterschiedlich eingeschätzt. Auf das gesamte Konzil wurden diese Deutungskategorien allerdings noch nicht angewendet, worauf Roman Siebenrock hinweist: die »Erprobung dieses Ansatzes […] auf die ganze Breite der konziliaren Äußerungen steht indes noch aus«[17]. Vor allem im Kontext der Israeltheologie wird die Komplexität kirch-

---

13 Beide Zitate wiedergegeben in der im Text verwendeten Übersetzung nach Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 13. Vgl. für die Passage in einer anderen Übersetzung: Johannes XXXIII.: Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962. In: HThK Vat. II. Band 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 482–490, hier 486–487.

14 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 13.

15 Hilberath: Kontinuität oder Bruch, 6.

16 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 13.

17 Siebenrock, Roman A.: »Siehe, ich mache alles neu!« – »Hermeneutik der Wandlung«. Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren. In: Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites

licher Traditionsdynamik deutlich, die in den vorgeschlagenen Kategorien nicht erfasst wird: »Es muss doch ins Auge stechen, dass in der aktuellen Diskussion um Kontinuität und Bruch die theologische Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum kaum bedacht wird.«[18] *Nostra aetate* 4 kann als radikale Transformation katholischer Tradition verstanden werden. Aber wie kann diese Transformation positiv gewürdigt werden? Die Kategorie des Bruches scheint jedenfalls nicht geeignet dafür, während jene der Kontinuität die tiefgreifenden Änderungen ebenfalls nicht erfasst:

> »Die Diskussion um das rechte Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils scheint mit der Begrifflichkeit von Kontinuität und Diskontinuität, auf der das berechtigte Anliegen einer ›Hermeneutik der Reform‹ aufbaut, deshalb nicht hinreichend erfasst werden zu können, weil diese Kategorien ungeeignet sind, jenen lebendigen Prozess in der Geschichte zu verstehen, der den Weg der Glaubensgemeinschaft auszeichnet. Vor allem gelingt es so nicht, Neues in der Geschichte zu würdigen.«[19]

Die von Benedikt XVI. weiter angeregte Hermeneutikdebatte ist ein Ausgangspunkt zur Reflexion theologischer Traditionshermeneutik und Traditionsrezeption. Denn die sich anschließende Frage ist jene nach der Deutung kirchlicher Tradition und nach den Kriterien ihrer Rezeption. Die Frage nach einer adäquaten Deutung des Zweiten Vatikanums ist von entscheidender Relevanz für theologische und kirchliche Diskurse. Anhand der kirchlichen Verhältnisbestimmung zu Israel, von der Bibel bis zum gegenwärtigen Kontext, lässt sich eine Dynamisierung kirchlicher Tradition beobachten. Denn Begriffe wie »Bruch« oder »Kontinuität« können weder traditionshistorisch noch theologisch die tiefgreifenden Veränderungen in der Israeltheologie mit *Nostra aetate* angemessen beschreiben.

Hier setzt die vorliegende Arbeit an. Traditionen entwickeln sich auf mehreren Ebenen: in der Festlegung normativer Texte und Regeln, ihrer Rezeption und Reflexion sowie in der Durchführung von Ritualen und in der Alltagskommunikation. Diese Phänomene der Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte und der Ungleichzeitigkeit[20]

Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014, 101–139, hier 107.

18 Siebenrock, Roman A.: Nie mehr als verworfen ansehen … Nostra Aetate 4 als hermeneutischer Angelpunkt jeder Konzilsinterpretation. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach Nostra Aetate. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 115–131, hier 117.

19 Siebenrock: »Siehe, ich mache alles neu!«, 135.

20 Der Begriff »Ungleichzeitigkeit« wurde durch den Philosophen Ernst Bloch geprägt und beschreibt das Phänomen, »dass in einer gleichen Zeit verschiedene Zeiten präsent sind und das Vergangene nicht ganz vergangen ist. Ältere Sozialstrukturen, Mentalitäten oder Emanzipationsprojekte wirken als unerledigte Vergangenheit objektiv weiter und können durch den subjektiven Faktor revitalisiert werden.« (Dietschy, Beat: Ungleichzeitigkeit, Gleichzeitigkeit, Übergleichzeitigkeit. In: Dietschy, Beat/Zeilinger, Doris/Zimmermann, Rainer E. (Hg.): Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs. Berlin/Boston: De Gruyter 2012, 589–633, hier 589). Der Begriff »Ungleichzeitigkeit« hat vor allem über die Rezeption durch Reinhart Koselleck Eingang in viele Wissenschaftsbereiche gefunden und wird dort in verschiedenen Bedeutungen verwendet (vgl. ebd. 629–632). In Anlehnung an Bloch wird Ungleichzeitigkeit in dieser Arbeit für den Umstand verwendet, dass zu einer bestimmten Zeit theologisch zum Teil sehr unterschiedliche kirchliche Tra-

von Traditionsveränderungen haben mit den Organisationsformen des Wissens und der Kultur zu tun.

Ausgehend von theologischen, kulturwissenschaftlichen und hermeneutischen Analysen zum Traditionsbegriff werden die Wechselwirkungen der israeltheologischen Transformationen des Konzils und der Diskurse des jüdisch-christlichen Dialogs mit der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanums untersucht. *Nostra aetate* ist, so die These dieser Arbeit, ein Schlüsseltext für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, wird doch hier die dem Konzil eigene Dynamik zwischen Kontinuität und Wandlung besonders deutlich. Mit der Verbindung von Rückbesinnung und Innovation hat das Konzil der Rezeption und Forschung, aber vor allem den Gläubigen und kirchlich Verantwortlichen eine Herausforderung und Aufgabe gegeben. Dabei geht es nicht nur um Theoriespiele, sondern um das konkrete kirchliche und gesellschaftliche Leben.

Wie mit Bezug auf die Eröffnungsrede von Johannes XXIII. deutlich wurde, stehen sowohl die Sicherung kirchlicher Tradition als auch die Rezeption lehramtlicher Texte in der heutigen Gesellschaft an. Denn innerkirchliche Kommunikation verliert ihre Legitimation, wenn sie nicht auch nach »außen« hin wirksam wird. Tradition bildet sich zwar im ekklesiologischen Raum heraus, hat aber eine individuelle Dimension, die eigene Dynamiken gewinnt. Was als Tradition angeeignet wird, kann nicht mehr nur durch die Kirche vorgegeben werden, sondern wird von den Menschen mitgeprägt und mitentschieden. Als »Kunst des […] Verkündens, Dolmetschens, Erklärens und Auslegens«[21] geht es in der Hermeneutik gerade darum, Zugangsweisen zum Konzil und Aneignungsmöglichkeiten seiner Lehre zu reflektieren und zu eröffnen. Die Frage nach einer »angemessenen« Hermeneutik des Zweiten Vatikanums wurde bereits während der Kirchenversammlung und unmittelbar nach ihrem Ende gestellt. Warum ist sie heute noch bedeutend?

2. Neue Impulse und Fragen für die Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils

Mehr als 60 Jahre nach der Eröffnung des Konzils stellt sich die Frage, inwiefern eine Auseinandersetzung mit dessen Verständnis und Umsetzung noch relevant ist. Könnte man annehmen, dass bereits alles umgesetzt sein sollte, was das Konzil an Ergebnissen zeitigte? Der Duktus des Konzils selbst würde dieser Annahme widersprechen. Denn insofern Kirche sich den Herausforderungen der Zeit stellen muss (das tat sie ja auch be-

ditionsprozesse und -konzepte präsent waren und sind. Die Entwicklung von Traditionslinien findet nicht parallel statt. Frühere Traditionsbestände wirken in die aktuelle Zeit hinein und können individuell revitalisiert werden. Was dies konkret heißt, wird in der Arbeit an verschiedenen Beispielen deutlich werden. Zur Kritik des Konzeptes der Ungleichzeitigkeit bei Bloch und in seiner Rezeption vgl. Schmieder, Falko: Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Zur Kritik und Aktualität einer Denkfigur. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 4 (2017) H. 1–2, 325–363.

21 Gadamer, Hans-Georg: »Hermeneutik«. In: Ritter, Joachim (Hg.): HWPh, Band 3 (1974), Sp. 1061–1073, hier 1061. Vgl. ebd. auch für eine allgemeine historische und philosophische Einordnung des Begriffs »Hermeneutik«.

reits vor dem Konzil) und vor allem auf welche Weise (diese Haltung hat sich wesentlich verändert), ist ein Abschluss der »Konzilsagenda« nicht möglich. Wohl aber gibt es theologische Rahmenbedingungen, die das Konzil in verschiedenen Bereichen festlegte, und umfassende Ausführungen, die es für viele Themen ausarbeitete. Manche von ihnen verbreiteten sich schnell in den Strukturen der Kirche, im Sinn der Gläubigen oder in der Öffentlichkeit der globalen Gesellschaften. Andere wurden kaum rezipiert[22] oder avancierten zum Gegenstand reger Diskussionen. Jenes Dokument, das einen Angelpunkt der vorliegenden Studie bildet, kann zu Letzteren gezählt werden. Die Erklärung *Nostra aetate* wurde – obwohl die kürzeste der verabschiedeten Schriften – viel diskutiert und analysiert.

Ein großer Schritt des Konzils war das Programm des *Aggiornamento*: eine offene Haltung der Kirche gegenüber den Erkenntnisbedingungen der heutigen Zeit, eine »Verheutigung«[23] der Kirche. Dazu gehörte auch die Erkenntnis, dass die katholische Kirche keine exklusive Deutungsmacht über das Konzil besitzt. Das zeigt gerade der jüdisch-christliche Dialog, der fünfzig Jahre nach dem Konzil mit zwei Dialogerklärungen wesentliche Impulse von jüdisch-orthodoxer Seite erhielt. Im Dezember 2015 veröffentlichte eine Gruppe jüdisch-orthodoxer Rabbiner die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*[24]. Im gleichen Monat wurde von der katholischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum das Dokument *»Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate (Nr. 4)*[25] publiziert. Im August 2017 erschien die

22 So etwa *Inter mirifica*. Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel. Zweites Vatikanisches Konzil, 4. Dezember 1963. Vgl. Albergio, Giuseppe: Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien. In: Albergio, Giuseppe (Hg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Altenberge: Oros 2000, 13–35, hier 17–18.

23 Bredeck, Michael: Aggiornamento. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 59–80, hier 59, FN 1.

24 Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. 3. Dezember 2015. Übersetzt von Jehoschua Ahrens und Michael Kühntopf. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 254–258. Englischer Originaltext: *To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians. Orthodox Rabbinic Statement on Christianity*. Sofern in der Fußnote keine andere Quelle angegeben ist, finden sich die URLs offizieller jüdischer und christlicher Erklärungen im Literaturverzeichnis.

25 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4). 10. Dezember 2015 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 203). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2016. Englischer Originaltext: *»The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29): A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of Nostra aetate (No. 4)*.

Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra Aetate*[26], die vom Rabbinical Council of America, der Conference of European Rabbis sowie dem Chief Rabbinate of Israel unterzeichnet wurde. Alle drei Dokumente sind gekennzeichnet durch einen offiziellen Charakter – zum einen durch die herausgebenden Institutionen, zum anderen durch die Repräsentativität ihrer Unterzeichner. Bereits vor diesen Erklärungen gab es sowohl auf jüdischer als auch auf christlicher Seite schriftliche und mündliche Äußerungen zum jüdisch-christlichen Dialog.[27]

Der Rabbinical Council of America publizierte 1964 das Dokument *Policy Statement On Ecumenicism and Interreligious Dialogue*[28], in dem festgehalten wird: »Only full appreciation on the part of all of the singular role, inherent worth and basic prerogatives of each religious community will help promote the spirit of cooperation among faiths.«[29] Im Hintergrund der Stellungnahme des modern-orthodoxen Rabbinerverbandes stand die Position des Rabbiners Joseph B. Soloveitchik, der zwar aufgrund der damaligen Umstände – in der Zeit noch vor *Nostra aetate* – vom theologischen Dialog abriet, den Dialog in gesellschaftlichen und sozialen Fragen aber durchaus guthieß. Auch einen theologischen Dialog verbot er nicht, sondern sah ihn vor allem als Aufgabe von ausgebildeten Rabbinern, die das Selbstverständnis des Judentums mit fester Überzeugung repräsentieren konnten.[30] Die Reaktionen auf *Nostra aetate* waren entsprechend dem damaligen Klima zurückhaltend. Die Weltkonferenz jüdischer Organisationen oder der damalige israelische Staatspräsident würdigten die Grundintention von *Nostra aetate* sowie die lange notwendige »Zurückweisung der jüdischen Kollektivschuld am Tode Jesu und des Antisemitismus«[31]. Allerdings wurde auch Kritik laut, da die Erklärung keine Ablehnung der Mission gegenüber Jüdinnen und Juden[32] und auch kein Schuldeingeständnis der

---

26 Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra Aetate. 31. August 2017 (Sonderdruck Wien 2017). Englischer Originaltext: *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of Nostra aetate*.

27 Für eine ausführliche Sammlung von Dokumenten und Verlautbarungen vgl. Henrix, Hans Hermann/Rendtorff, Rolf (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Band 1: Dokumente von 1945–1985. Paderborn: Bonifatius-Druckerei/München: Chr. Kaiser 1988; Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Band 2: Dokumente von 1986–2000. Paderborn/Gütersloh: Bonifatius Druckerei 2001; Henrix, Hans Hermann/Boschki, Reinhold (Hg.): Die Kirche und das Judentum. Band 3, Digitale Version: Dokumente von 2000 bis heute. Bonn: Nostra Aetate – Dialog & Erinnerung 2011ff.

28 Rabbinical Council of America: Policy Statement On Ecumenicism and Interreligious Dialogue, 1964. Der Text ist abgedruckt am Ende des Aufsatzes von Soloveitchik, Joseph B.: Confrontation. In: Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought 6 (1964) H. 2, 5–29, Statement: 28–29.

29 Rabbinical Council of America: Policy Statement, 29.

30 Vgl. Ahrens, Jehoschua: *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun*. Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 53–79, hier 58–59.

31 Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog: 50 Jahre »Nostra aetate«. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 2014, 161.

32 Um inklusiven, diversitätsbewussten Sprachgebrauch und grammatikalische Eindeutigkeit und Lesbarkeit des Textes zu vereinbaren, werden in der vorliegenden Studie häufig geschlechterneutrale Bezeichnungen für Personen verwendet. Dies ist an manchen Stellen aus sprachlichen oder inhaltlichen Gründen nicht möglich, da z.B. die Formulierung »eine Person christlichen oder jüdi-

Kirche für die jahrhundertelange Verfolgung und Abwertung des Judentums enthielt.[33] Erst in den 1990er Jahren wurde *Nostra aetate* ins Hebräische übersetzt, was Andreas Renz auch als Ausdruck »einer zögerlichen und verzögerten Reaktion der jüdischen Gemeinschaft auf NA«[34] deutet.

Aufgrund seiner starken Rezeption im christlichen Bereich soll an dieser Stelle das im Jahr 2000 erschienene Dokument *Dabru Emet*[35] (*Redet Wahrheit*) genannt werden. Es wurde von vier amerikanischen Forschenden aus unterschiedlichen jüdischen Denominationen verfasst. Viele andere Personen aus dem jüdischen religiösen und akademischen Leben unterschrieben die Erklärung. Das Dokument sollte als »Agenda für die jüdische Gemeinschaft dienen, um die stattgefundenen Veränderungen in den Christlichen Kirchen zu diskutieren«[36]. Allerdings wurde die Erklärung nicht als eine solche »*Quaestio Disputata*«[37] aufgefasst, sondern wegen theologisch für viele Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft zu weitreichender Positionen kritisiert. Das Dokument war ein wichtiger Motor für die christliche Motivation zum jüdisch-christlichen Dialog und erreichte durch die Veröffentlichung z. B. in den New York Times am 10. September 2000[38], in der Baltimore Sun sowie der Washington Post[39] auch eine breite Öffentlichkeit.

Eine Intensivierung und Reflexion des Dialoges mehr als 60 Jahre nach Konzilsbeginn ist nicht überflüssig – im Gegenteil. Verschiedene Dynamiken im Dialog sowie die neuen Dokumente von jüdisch-orthodoxer Seite zeigen seine Aktualität und Relevanz.

---

schen Glaubens« (starke Betonung der Glaubensebene) inhaltlich nicht genau dasselbe meint wie »Christ/Christin« oder »Jude/Jüdin« (lässt offen, ob die Zugehörigkeit über den persönlich praktizierten Glauben, ein Ritual, die Herkunft etc. definiert wird). In diesen Fällen wird die Paarform »Christinnen und Christen« bzw. »Jüdinnen und Juden« (sowie andere analoge Beispiele) verwendet. Wo nach den Regelungen der deutschen Sprache möglich, wird die Geschlechterdiversität durch einen Asterisk (*) sichtbar gemacht. Ist dies nicht mit grammatikalischen Regeln vereinbar, wird die Paarform gewählt – ohne dass hier diverse Geschlechter ausgeschlossen sind. Es wird darauf hingewiesen, dass der Asterisk bei der barrierefreien Vorlesefunktion als »Pause«, »Stern« oder »Sternchen« vorgelesen werden kann.

33 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 162.

34 Ebd. 164.

35 National Jewish Scholars Project: Dabru Emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Erklärung über Christen und Christentum. 10. September 2000. Übersetzung: Annegret Werner und Rudolf Weckerling. Englischer Originaltext: *Dabru Emet. A Jewish Statement on Christians and Christianity*. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Dokument findet sich im Begleitband der Autoren und der Autorin: Frymer-Kensky, Tikva u.a. (Hg.): Christianity in Jewish Terms. Boulder, CO u.a.: Westview Press 2000, sowie z.B. Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.): Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen. Gütersloh: Kaiser 2003.

36 Signer, Michael A.: Jüdische und Christliche Rezeption von Dabru Emet. In: Siebenrock, Roman A./Tück, Jan-Heiner (Hg.): Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 185–201, hier 186.

37 Ahrens: *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun*, 61.

38 Vgl. die Homepage des Institute for Islamic, Christian, Jewish Studies: https://icjs.org/dabru-emet-text/ (29.11.2022).

39 Vgl. Musall, Frederek: Christentum ist Götzendienst (?). Einige Anmerkungen zu Moses Maimonides' Haltung zum Christentum in ihrem kulturgeschichtlichen Kontext. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 90–106, hier 90.

Interessant ist dabei die Beobachtung, dass die Rezeption des Konzils verschiedene Erinnerungsphasen nach sich zog, die ihre je eigenen Konzilsgeschichten schrieben:

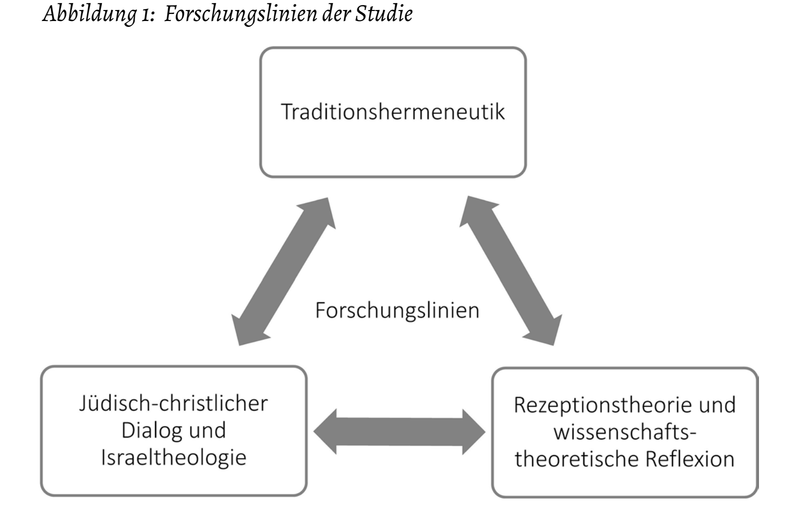
> »Der Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils hat in den erinnerungskulturellen Abständen von zehn Jahren jeweils eigene Rezeptionsgeschichten geschrieben. In ihrem Spiegel lassen sich die Herausforderungen, die das Konzil hinterlassen hat, aber auch seine wegweisenden Entscheidungen nachverfolgen.«[40]

Die vorliegende Studie begibt sich auf die Spuren dieser Rezeptionsgeschichten in ihren »erinnerungskulturellen« Dynamiken aus unterschiedlichen theoretischen und methodischen Perspektiven. Die Rezeptionsgeschichte offenbart spezifische traditionshermeneutische Herausforderungen. Welche Forschungsfragen für diese Untersuchung leitend sind und welche Herangehensweise gewählt wurde, wird im Folgenden näher erläutert.

3. Die Forschungsfrage(n)

Drei rote Fäden ziehen sich durch die kommenden Überlegungen. Sie laufen manchmal für sich, überkreuzen sich und verbinden sich in Schlussfolgerungen und Erkenntnissen. Der Titel der Studie fasst alle drei Fäden zusammen: *Religiöse Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog.* Die drei Linien sollen hier erläutert werden (Abbildung 1):

Abbildung 1: Forschungslinien der Studie



40 Ahrens, Jehoschua/Hoff, Gregor Maria: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche. Eine Analyse der jüdisch-orthodoxen Stellungnahmen zum Dialogkurs der Kirche. In: HK 74 (2020) H. 7, 24–26, hier 24.

(1.) *Traditionshermeneutik*. Die erste Linie bildet die Frage nach Tradition und ihrer Interpretation. Der Begriff »Tradition« ist innerhalb der katholischen Kirche und Theologie von verschiedenen Bedeutungen geprägt und hat hohe theologische, kirchenpolitische und historische Relevanz. Bereits beim Zweiten Vatikanum selbst und in der Rezeption tauchten Fragen nach der Stellung des Konzils innerhalb der Tradition sowie Debatten um seine Auslegung auf. Auf dieser thematischen Linie stehen verschiedene Fragen: Wie ist Tradition als Begriff und theologische Kategorie zu bestimmen? In welchen Phasen der Kirchen- und Theologiegeschichte konstituierten sich bestimmte Traditionskonzepte und wie wirken diese bis heute fort? Ist der Bezug zu Israel und dem Judentum eine Leerstelle christlicher Theologie? Wie stellt sich die Hermeneutikdebatte um Benedikt XVI. differenziert dar? Welche hermeneutischen Möglichkeiten stehen zur Verfügung?

(2.) *Jüdisch-christlicher Dialog und Israeltheologie.* Der zweite Faden, der sich durch die gesamte Arbeit zieht, ist eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der Kirche zum Judentum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen und dem Dialog auf verschiedenen Ebenen. Eine Ausgangsthese ist, dass sich im Angesicht der israeltheologischen Transformationen des Zweiten Vatikanischen Konzils und deren Rezeption neue Perspektiven für die Konzilshermeneutik eröffnen. Dabei stellen sich folgende Fragen: Welche Wendung nahm die Haltung der Kirche zum Judentum mit der Erklärung *Nostra aetate*? Wie zeigt die Israeltheologie des Konzils paradigmatisch die Dynamik von Kontinuität, Diskontinuität und Bruch in der kirchlichen Tradition? Welchen Beitrag leistet die Analyse der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs ausgehend vom Zweiten Vatikanum bis hin zu ihrer jüngsten Rezeption zu einer Hermeneutik des Konzils insgesamt? Inwiefern wird die »Außenperspektive« des Judentums in seiner Vielfalt zu einem Bestimmungsfaktor für das katholische bzw. christliche Selbstverständnis?

(3.) *Rezeptionstheorie und wissenschaftstheoretische Reflexion*. Ausgehend von den ersten beiden Linien können Schlussfolgerungen für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Konzils gezogen werden. Die Ebenen der inhaltlichen Auseinandersetzung und der methodologischen Reflexion gehen immer wieder ineinander über und bereichern sich gegenseitig. An verschiedenen Stellen wird sich zeigen, dass die Wahl des methodischen Zugangs theologische Erkenntniswege beeinflusst. Methoden – verstanden als ein jeweils gewählter Zugang zu einem Problem, zu vorliegendem Material oder eine bestimmte Herangehensweise an ein Phänomen – müssen reflektiert und erweitert werden. Im jüdisch-christlichen Dialog ist die Theologie besonders gefordert, alternative Perspektiven abseits historisch problematischer Argumentationsmuster, die das Judentum, aber auch andere Religionen marginalisierten, abwerteten oder instrumentalisierten, zu entwickeln. Es gilt, jene Hermeneutiken jüdisch-christlicher Beziehungen der vergangenen Jahrhunderte offenzulegen, die vor allem von »negativer Abgrenzung, triumphalistischer Überbietung oder durch eine Substitutionstheologie anti-jüdisch definiert«[41] wurden, den Blick für historisch gelebte Alternativen zu öffnen und vor allem zukünftig eine Traditionshermeneutik angesichts des jüdisch-christlichen Dialogs zu entwickeln. Die These dieser Studie ist, dass besonders die Kulturwissenschaften, postkoloniale sowie metaphorologische Ansätze Theorien und Methoden bereitstellen können,

41 Ehrensperger, Kathy: Gemeinsam oder einsam? Wegspuren »religiöser« Traditionen nach 70 u. Z. In: KuI 34 (2019), 108–121, hier 108.

um solche alternativen Denkwege zu erkunden. Debatten um die Konzilshermeneutik implizieren häufig ein Sprachproblem und sind von gegenseitigem Miss- und Unverständnis geprägt. Diese Problemhorizonte fordern zur Reflexion und Entwicklung der theologisch-hermeneutischen Instrumentarien auf. In der wissenschaftstheoretischen Reflexion zeigen sich verschiedene Fragen: Wie funktioniert theologische Wissensproduktion und wo ist diese von Mustern der Macht und Abwertung durchzogen? Wie können solche Muster durchbrochen werden? Welche Konzepte stecken hinter Formulierungen wie »Bruch« und »Kontinuität« und welche anderen Versprachlichungen dieser Dynamiken sind möglich? Welche Impulse können vom jüdisch-christlichen Dialog für die (Fundamental-)Theologie ausgehen? Welche Schlussfolgerungen ergeben sich daraus für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils?

Alle drei Linien durchziehen jedes Kapitel und treten einmal mehr und einmal weniger hervor. Im dritten Teil werden sie in der Erkundung und Entwicklung *dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie* zusammengeführt.

Im Titel wird von religiöser Tradition in Bewegung gesprochen. Diese Bewegung ist nicht bloß als ein lineares Fortschreiten zu verstehen, sondern als dynamische Veränderung. Dynamik bezeichnet eine Entwicklung in der Spannung verschiedener Kräfte. Die spannungsreichen Bewegungen und Veränderungen der katholischen Tradition intensivierten sich besonders in Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in der Zeit kurz davor, währenddessen und vor allem auch danach. Eine solche Dynamisierung kirchlicher Tradition(en) steht natürlich auch im Kontext der allgemeinen gesellschaftlichen Pluralisierung im 20. und 21. Jahrhundert. Traditions- und Transformationsnarrative gehören zur Dynamik gesellschaftlicher Gruppen und Phänomene. So konstatieren Michael von Brück und Jürgen Werbick bereits im Jahr 1994: »Die christlichen Traditionen stehen unter einem erheblichen Veränderungsdruck; und die Faktoren, die diesen Druck immer noch verstärken, stehen offensichtlich im Zusammenhang mit Krisenphänomenen, die sich aus der Modernisierungsdynamik westlich-nördlicher Industriegesellschaften ergeben.«[42] Kritisch merken sie jedoch auch an, »es mag sich zuletzt gar der Verdacht anmelden, die apokalyptische Dramatisierung unübersichtlicher Zivilisations- und Traditionskrisen zum Endzeitszenario sei vielleicht doch nur eine besonders effektvolle Stilisierung der Jetztzeit zur Wendezeit«[43]. Dieser Anfrage muss sich auch die Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil stellen. Konflikte in der Deutungsgeschichte zeigen, wie das Konzil und seine Rezeption ebensolchen Stilisierungen ausgesetzt sind. Ein selbstkritischer Ansatz jeglicher Traditions- und Transformationsforschung wird bewusst auch in die Forschungsfrage(n) miteinbezogen. Die kritische Selbstanfrage begleitet die drei vorgestellten Linien immer wieder – und wird als Teil dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie im dritten Teil verankert.

---

42 Brück, Michael von/Werbick, Jürgen: Vorwort. In: Brück, Michael von/Werbick, Jürgen (Hg.): Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Würzburg: Echter 1994, 7–8, hier 7.

43 Ebd.

4. *Nostra aetate* und der Bruch in der Kirchen- und Theologiegeschichte

Die Herausforderung von Traditionsdynamik zeigt sich auf katholischer Seite insbesondere in den verschiedenen Einbettungsversuchen des Zweiten Vatikanischen Konzils in die als rechtgläubig markierte Tradition. *Dass* eine solche Einordnung für viele Gläubige nicht selbstverständlich war und ist, zeigt sich an den geschilderten Interpretationskonflikten. Diese Interpretation ist deshalb so komplex, weil sich in den unterschiedlichen Deutungen verschiedene Kontexte und Gegenwarten abbilden. Die Erklärung wurde direkt nach der Promulgation anders wahrgenommen als nach zwanzig oder fünfzig Jahren. Sie wird von Personen anders aufgefasst, die das Konzil unmittelbar oder aus der Ferne miterlebten, die heute noch in der Kirche aktiv engagiert sind oder Führungspositionen bekleiden, als von Menschen, die lange nach dem Konzil geboren wurden oder in einem eher distanzierten Verhältnis zur institutionellen Kirche stehen. All diese Geschichten gehören, so formuliert es Gregor Maria Hoff, »in die Gegenwart des Textes«[44]:

> »Der theologiegeschichtliche Horizont von NA 4 ist dabei besonders zu berücksichtigen: Die Rezeptions*geschichte* von NA gehört in die Gegenwart des Textes – nur in den Gegenwarten seiner Auffassung und Darstellung steht er zur Verfügung: im historischen Blick, den die Kirche nicht allein entwickelt, sondern mit dem Gesicht zum gegenwärtigen Judentum zu verantworten hat. NA 4 *entsteht* insofern in gemeinsamen Lektüren je neu.«[45]

Die Auseinandersetzung mit der Entstehung von *Nostra aetate* wird zeigen, dass verschiedene Stimmen vor allem aus dem »Außen« der Kirche auf die Notwendigkeit einer Wende im Verhältnis der Kirche zum Judentum hingewiesen haben.

Um die Interpretation dieser Wende wird es auf den folgenden Seiten vielfach gehen. Die Kategorie des Bruches wird in der Konzilsforschung immer wieder auf die israeltheologischen Transformationen bezogen – und zurecht stellt sich die Frage, ob in dieser offensichtlich veränderten Bewertung Israels und des Judentums eine solche Metapher möglicherweise angemessen ist. Doch war *Nostra aetate* ein *Bruch* mit der kirchlichen Tradition? Die Metaphorik für die Veränderungen der Theologie durch *Nostra aetate* ist vielfältig. Es ist die *Wende* in der Israeltheologie, der *Umbruch* in überkommenen Vorstellungen, die *Rückbesinnung* auf die Wurzeln der Kirche. Vieles hängt vom Verständnis der jeweiligen Begriffe ab.

Mit Blick auf die Israeltheologie der Kirche ist zu fragen, ob ein Bruch nicht viel früher stattfand. So könnte die Kategorie des Bruches auch in eine andere theologiegeschichtliche Phase hinein verschoben werden. War es bei der Etablierung der Gottesmordthese als theologisch und gesellschaftlich wirksames Motiv? War es bei den christlich mitgewirkten Judenverfolgungen? War es, als die jüdischen Traditionen hermeneu-

---

44 Hoff, Gregor Maria: Nostra Aetate 4 als Anfrage an die systematische Theologie. In: Boschki, Reinhold/Wohlmuth, Josef (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 125–134, hier 134. Hervorhebungen innerhalb von Zitaten werden, wenn nicht anders angegeben, jeweils aus dem Originaltext übernommen.

45 Hoff: Nostra Aetate 4 als Anfrage, 134.

tisch zugunsten des Christentums instrumentalisiert und abgewertet wurden? Ist ein Bruch in der Theologie- und Kirchengeschichte in der Abwendung vom Jüdisch-Sein Jesu zu verorten? Und besteht eine Kontinuität mit dem »Urchristentum« bzw. der »frühen Kirche« gerade in den Bereichen, wo Elemente aus dem jüdischen Bereich übernommen wurden, wo das Jude-Sein Jesu im Mittelpunkt stand? Wo es theologie- und kirchengeschichtlich immer wieder Annäherungen und friedliche Koexistenz der jüdischen und christlichen Bevölkerung gab? Wo eine Rückbesinnung auf die häufig verdrängte Beziehung zum Judentum stattfand?

Wenn die Kategorie des Bruches verwendet wird, so ist sie nicht auf das Zweite Vatikanische Konzil, sondern viele andere Ereignisse und Narrative anzuwenden. Roman Siebenrock schreibt über Jules Isaac: »Er hat vielmehr die Kirche gelehrt, dass wir durch die Ablehnung des Judentums Jesus selbst entfremdet wären«[46]. Dieses Bild der Entfremdung ist eine interessante Metapher. Sie erlaubt es, das Bild des Bruches mit dem Bild des Wandels und der Umkehr zu verbinden. Kirchliche Traditionsprozesse sind brüchig und durchzogen von Entfremdungen von der Botschaft der Heiligen Schrift. Diese Brüchigkeit der Kirche holt das Konzil in der Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*[47] (LG) ein, indem sie die Kirche als komplexe Einheit versteht: »die *sichtbare* Versammlung und die *geistliche* Gemeinschaft, die *irdische* Kirche und die mit *himmlischen* Gaben beschenkte Kirche« (LG 8). Die Kirche ist *»eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst«* (LG 8). Brüchigkeit und Entfremdung gehören in die Lebenswirklichkeit der Menschen und damit auch der Kirche. Ekklesiologisch wird ein solches Kirchenbild allerdings mit dem einer *societas perfecta* konfrontiert. Damit zusammenhängende Spannungen, auch in der Rezeption des Konzils, kommen in der Studie deshalb in verschiedenen Kontexten in den Blick.

Der immer wieder beim Zweiten Vatikanischen Konzil und insbesondere bei *Nostra aetate* verortete Bruch kann dahingehend analysiert werden, ob hier eine Entfremdung von der christlichen Botschaft, von der Heiligen Schrift stattfand, oder eine Annäherung an diese. Die in der Kirchengeschichte noch nie dagewesene Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II.[48] zeigt, dass die Brüche durch eine Entfremdung vom Judentum und eine Abwertung der jüdischen Traditionen im Laufe der Theologiegeschichte sowie die furchtbaren Folgen dieser auch wahrgenommen wurden. Dieser Schritt war ekklesiologisch entscheidend und notwendig, weil mit der Möglichkeit des Schuldeingeständnisses ein Korrektiv der *societas perfecta* umgesetzt wurde.

---

46 Siebenrock, Roman A.: »… die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht« darstellen (NA 4). In: HThK Vat. II. Band 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 415–423, hier 419.

47 Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Zweites Vatikanisches Konzil, 21. November 1964.

48 Vgl. Johannes Paul II.: Allgemeines Gebet, Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte beim Pontifikalgottesdienst am 12. März 2000 in St. Peter in Rom. Vgl. auch Petschnigg, Edith: Biblische Freundschaft. Jüdisch-christliche Basisinitiativen in Deutschland und Österreich nach 1945. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 81. Benedikt XVI. wiederholte die Vergebungsbitte Johannes Pauls II. wörtlich im Jahr 2009 (vgl. Papst bittet Juden um Vergebung und verurteilt Antisemitismus. In: domradio.de, 12.02.2009: https://www.domradio.de/themen/judentum/2009-02-12/papst-bittet-juden-um-vergebung-und-verurteilt-antisemitismus-israelreise-bestaetigt [30.11.2022]).

Nostra aetate hat mit bestimmten Elementen der kirchlichen Tradition gebrochen – und es war ein notwendiger Bruch. Die Ablehnung des Antisemitismus, die Verneinung der Kollektivschuld am Tod Jesu oder der Respekt gegenüber einem gemeinsamen »geistlichen Erbe« (NA 4) sind nur einige Beispiele dafür. Die Kirche konnte nicht trotz, sondern gerade wegen dieser »Brüche« Raum der authentischen t*raditio Christi* bleiben. In der Forschung wurde vielfach gezeigt, dass *Nostra aetate* und eine Erneuerung der Israeltheologie so wie viele andere zentrale Punkte des Zweiten Vatikanums wie die Religionsfreiheit in der Tradition der Kirche stehen. In der Rezeption gab es bezüglich der Deutung des Konzils und dessen Verbindlichkeit allerdings Konflikte. Deshalb sollen die Kategorien der Tradition, des Bruches, der Kontinuität, der Reform und verschiedene andere auf ihre Potenziale und Probleme für eine Hermeneutik des Konzils und eine Theorie seiner Rezeption reflektiert und aus diesen Erkenntnissen heraus Impulse für die (Fundamental-)Theologie und für den jüdisch-christlichen Dialog auf verschiedenen Ebenen gegeben werden.

Wenn auch aus verschiedenen Perspektiven als noch nicht weit genug gehend beurteilt, so steht am Beginn der israeltheologischen Positionsveränderung der Kirche die Erklärung *Nostra aetate* in ihrer Einbettung in die Gesamtheit der Konzilstexte. Die bedeutende Nummer vier des Textes soll auch hier Raum bekommen und als Ausgangspunkt der folgenden Analysen verstanden werden.

> »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.
>
> So anerkennt die Kirche Christi, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden.
>
> Sie bekennt, daß alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind. Denn die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat. Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, daß ›ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und daß aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt‹ (Röm 9,4-5), der Sohn der Jungfrau Maria.
>
> Auch hält sie sich gegenwärtig, daß aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben.
>
> Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt. Nichtsdestoweniger sind die Juden nach

dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich. Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ›Schulter an Schulter dienen‹ (Soph 3,9).

Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist.

Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.

Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.

Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben. Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.« (NA 4)[49]

5. Der erkenntnistheologische Ort der Fragestellung

5.1 Der Ausgangspunkt: Reflexionen als katholische Theologin

Der Aufriss des Projektes drängt dazu, die eigene Perspektive in den Traditionsprozessen, die die Arbeit untersucht, zu verorten. Von welchem Standpunkt aus erfolgt der Blick auf die untersuchten theologischen Traditionen, auf das Verhältnis von Christentum und Judentum sowie die Geschichte der Israeltheologie der Kirche? Der erkenntnistheologische Ort der Fragestellung ist wichtig, um Vorannahmen und Interessen offenzulegen. Diese Vorbemerkungen eröffnen damit die wissenschaftstheoretisch-theologische Linie, welche die folgenden Kapitel immer wieder durchziehen wird.

Als Theologin bin ich der wissenschaftlichen Reflexion verpflichtet. Ich bin in der Beschäftigung mit den vorgestellten Diskursen unweigerlich auf mein christliches bzw.

49 Die Verweiszahlen wurden im zitierten Text gelöscht und können im Original nachgelesen werden.

katholisches Selbstverständnis verwiesen und kann nicht aus erster Hand etwa ein jüdisches Selbstverständnis schildern. Eine solche Feststellung dient nicht dazu, sich der Bemühung des Hineinversetzens in andere Positionen zu entziehen. Im Gegenteil wird so versucht, die unterschiedlichen Perspektiven und Selbstverständnisse im jüdisch-christlichen Dialog ernst zu nehmen.

Standorte zeigen sich auch durch Terminologien und scheinbare Selbstverständlichkeiten im Diskurs. Dies wird beispielsweise an den Formulierungen »Altes« und »Neues« Testament deutlich. In den Bibelwissenschaften wurde die Unterscheidung der Sammlung Heiliger Schriften in jüdischen und christlichen Traditionen zu unterschiedlichen Zeiten vielfach reflektiert. Erich Zenger weist auf die erst entstehenden Differenzierungen unterschiedlicher Teile der Heiligen Schriften hin, die in verschiedenen jüdischen Strömungen und in den entstehenden christlichen Gruppierungen verwendet wurden.

> »›Altes Testament‹ gibt es erst, nachdem es (seit der Mitte des 2. Jh. n. Chr.) die Größe ›Neues Testament‹ gibt. Vorher gibt es eine im Umfang noch offene und von den einzelnen Gruppierungen des Judentums teilweise unterschiedlich abgegrenzte Sammlung ›Heiliger Schriften‹, die auch von den Christen des 1. Jh. als ihre ›Heiligen Schriften‹ betrachtet wurden. Wegen ihrer normativen Funktion kann man diese Schriften als eine spezifische Größe betrachten und ihr die Gesamtbezeichnung ›Bibel Israels‹ geben, wie dies im Folgenden geschieht. Der Begriff ist nicht ganz sachgemäß, weil er ein allgemeines Einverständnis über Aufbau und Umfang dieser ›Bibel‹ als einer Einheit voraussetzt, das frühestens im 2. Jh. n. Chr. vorlag.«[50]

Die Benennung »Altes Testament« impliziere oft eine »Geringschätzung«[51] gegenüber der Hebräischen Bibel sowie eine »Abwertung des Judentums«[52]. Die von ihm vorgeschlagene Bezeichnung »Erstes Testament«[53] konnte sich allerdings in der Bibelwissenschaft und den anderen theologischen Disziplinen nicht durchsetzen. Die Bezeichnung »Altes Testament« wurde in dieser Studie wie in vielen anderen theologischen Werken deshalb dennoch beibehalten, mit einem Problembewusstsein im Hintergrund und ohne abwertende Implikationen. Dies ist nur ein Beispiel von vielen, wo Sprache den eigenen Standort impliziert. Es führt zu einem weiteren wichtigen Punkt, nämlich einer kritischen Reflexion dazu, was mit »dem« Judentum und Israel bezeichnet wird.

5.2 »Das« Judentum und Israel

Im Forschungsdiskurs ist immer wieder die Rede von »dem Judentum« oder »dem Jüdischen« im »Christlichen«. Wie auch bei anderen Begriffszuweisungen, besonders im interreligiösen und interkulturellen Bereich, muss die Gefahr der Essentialisierung durch solche Sammelbegriffe problematisiert werden. Die zunächst scheinbare Eindeutigkeit

---

50 Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament. Fünfte, gründlich überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 2004, 12.

51 Ebd. 14.

52 Ebd.

53 Vgl. ebd. 14–16.

eines Begriffes impliziert viele Probleme, da die Komplexität der Wirklichkeit nicht abgebildet wird.[54] Bei »dem Jüdischen« ist dies konkret erstens die gegenwärtige und retrospektive Pluralität jüdischer Strömungen, zweitens die auch innerhalb dieser vorliegende Heterogenität und drittens die generelle Problematik, persönliche Glaubenserfahrungen zu verallgemeinern. Dies trifft auch auf andere Termini wie »das Christliche« oder »das Christentum« zu. Von einer katholischen Perspektive aus gesprochen muss auch beachtet werden, dass genau eine solche Essentialisierung »des Jüdischen« im Laufe der Geschichte zu Enteignung, Verfolgung und Vernichtung geführt hat. Die Formulierung »das Jüdische« muss deshalb mit einer Sensibilität für die eigentliche Pluralität der jüdischen Traditionen in Geschichte und Gegenwart verwendet werden.

In meiner Arbeit definiere ich »das Jüdische« als einen Sammelbegriff für die Pluralität verschiedener Strömungen. Vor allem bezeichnet es aber eine *Perspektive im Dialog*, die ich nicht einnehmen kann, denn die Pluralität des Judentums aus einem jüdischen Selbstverständnis heraus zu beschreiben, ist mir nicht möglich. Das Jüdische bzw. das Judentum bilden ein Gegenüber zu meiner Position – nicht in einer kontroversen Bedeutung, aber im Sinne eines Dialogpartners. Wesentlich ist, diese Standortgebundenheit und Pluralität zu reflektieren und sich der Begrenztheit von Sprachformen bewusst zu sein. Dies gilt auch für die eigene Glaubensgemeinschaft. Der jüdisch-christliche Dialog kann Anregungen geben, die Heterogenität auch im »Christentum« bewusst wahrzunehmen. Eine Differenzierung in dieser Vielfalt besteht darin, dass ich als *katholische* Theologin forsche. Dies soll andere Konfessionen und Kirchen nicht ausgrenzen. In der Studie werden Forschungsliteratur und Impulse aus vielen verschiedenen Perspektiven (christlich, jüdisch, nicht religiös/theologisch), wissenschaftlichen Fachdisziplinen und gesellschaftlichen Hintergründen, nationalen und internationalen Kontexten und Sprachen verarbeitet. Die gesellschaftliche Relevanz des Themas erschließt sich über verschiedene Zugänge, so z.B. die zentrale Bedeutung von Tradition in Gesellschaften, oder die wesentliche Rolle eines interreligiösen und jüdisch-christlichen Dialogs als Beitrag zu religiöser Bildung in einer pluralen Gesellschaft. Durch die Benennung des eigenen Standpunktes soll also keine Ab- und Ausgrenzung unternommen, sondern Transparenz in der theologischen Wissensproduktion erzeugt werden.

Die Bezeichnungen »Judentum« oder »Israel« tauchen im Diskurs häufig auf, ohne näher bestimmt zu werden. Manchmal werden die Begriffe synonym, manchmal unterschiedlich verwendet. Eine Differenzierung ist nicht immer einfach, dennoch sollen mögliche Unterscheidungen hier diskutiert werden. Daniel Boyarin stellt die Schwierigkeit dar, die mit der Verwendung der Kategorien »jüdisch« bzw. »Judentum« in der »griechisch-römischen Epoche«[55] verbunden ist. So unterscheide sich die Verwendung des Wortes »jüdisch« in »modernen Gesellschaften«[56] von den religiösen und kulturellen Differenzierungen in der Antike. Eine Trennung von Kultur und Religion lag nicht in der

54 Für eine kritische Analyse der Bezeichnungen »jüdisch« und »christlich« im Kontext der Exegese vgl. Vogel, Manuel: Jüdisch versus christlich? »Parting of the ways« als Problem der Terminologie in Quellen- und Beschreibungssprache. In: EvTh 80 (2020) H. 6, 418–431.

55 Vgl. Boyarin, Daniel: Gab es in der griechisch-römischen Epoche ein »Judentum«? In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau 2018, 59–79, hier 59.

56 Ebd.

Art vor, wie wir sie heute kennen. Markus Tiwald bezeichnet die Phase ab Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. bis zum »Beginn der rabbinischen Zeit«[57] als »Frühjudentum«[58]. Auch dieser Begriff sei aber nur eine »Verlegenheitslösung, um den vorbelasteten Ausdruck ›Spätjudentum‹ abzulösen«[59]. Dieser grenzt das rabbinische bzw. zeitgenössische Judentum fälschlicherweise vom biblischen Israel ab.[60] In ähnlicher Weise vernachlässigt der Begriff »Frühjudentum« die Geschichte und Traditionen des rabbinischen Judentums, die in die Zeit vor der Zerstörung des Zweiten Tempels zurückreichen.

Da dieser Übergang eine komplexe Entwicklung war[61] und keine genaue Eingrenzung vorgenommen werden kann, wird die sich in unterschiedlichen Gruppierungen auftretende religiöse Tradition ab der Zeit der Hellenisierung in der vorliegenden Studie trotzdem als »Judentum« bezeichnet. Im Hintergrund steht allerdings immer ein kritisches Bewusstsein für die historische und semantische Vieldeutigkeit. An manchen Stellen wird explizit das »rabbinische Judentum« als solches benannt, um auf die Zeit *nach* dem »Frühjudentum« hinzuweisen, oder auch der Zusatz »zeitgenössisches« Judentum verwendet.

Die Bezeichnung »Israel« ist ebenso vieldeutig: »Der Begriff ›Israel‹ bezeichnet im Alten und Neuen Testament sehr unterschiedliche, wenn auch eng miteinander verwobene Wirklichkeiten.«[62] In der Hebräischen Bibel und im Alten und Neuen Testament steht er (1.) für »den Namen des Stammvaters Jakob, den Sohn Isaaks und Enkel Abrahams«[63], (2.) »das ganze Volk, das durch den gemeinsamen Glauben an JHWH (vgl. das Grundbekenntnis in Dtn 6,4) konstituiert wird«[64], (3.) das Land Israel als Ort der biblischen Verheißung und (4.) den politischen Staat Israel, der 1948 gegründet wurde. Israel ist »im Judentum [...] von zentraler Bedeutung für die eigene Identität«[65] und im jüdischen Selbstverständnis der eigentliche Name für das jüdische Volk, da »jüdisch« und »Judentum« spätere Bezeichnungen darstellen.[66]

Damit stellt Israel eine komplexe theologische Kategorie dar, die im Christentum in der Vergangenheit auch mit einer das Volk Israel ablösenden Hermeneutik verbunden war. Das Zweite Vatikanische Konzil gewann im Verhältnis zum Judentum eine neue Haltung, »bleibt mit der Gegenüberstellung von ›Israel dem Fleische nach‹ und dem ›neuen Israel‹ allerdings noch dem alten Gegensatz verhaftet (vgl. Lumen gentium 9)«[67]. Im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs gilt es, diese theologische Kategorie und alternative

57 Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208). Stuttgart: Kohlhammer 2016, 27.

58 Ebd. 23.

59 Ebd. 25.

60 Vgl. ebd.

61 Kapitel 7 bietet dazu eine nähere Auseinandersetzung.

62 »Israel«. In: Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hg.): Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen. Herausgegeben im Auftrag des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Ostfildern: Patmos ²2017, 93–96, hier 94.

63 »Israel«. In: Petzel/Reck: Von Abba bis Zorn Gottes, 94.

64 Ebd.

65 Ebd. 93.

66 Für wichtige Hinweise und Differenzierungen diesbezüglich danke ich Rabbiner Jehoschua Ahrens.

67 »Israel«. In: Petzel/Reck: Von Abba bis Zorn Gottes, 94.

Deutungen im christlichen Bereich zu reflektieren. Als »Adressat der göttlichen Offenbarung« bleibt Israel »eine Größe, die auch die Christen in ihrem Selbstverständnis betrifft und herausfordert«.[68] Eine historische Differenzierung zu den Bezeichnungen »christlich« und »Christentum« wird in Kapitel 2 gegeben.[69]

5.3 Die anderen Kirchen und Religionen

Eine Studie muss aus Gründen der Methodik und eines lesefreundlichen Umfangs bestimmte Forschungsfragen fokussieren und andere ausschließen. Letztere können allerdings als Desiderate benannt werden. Zwei solcher Desiderate sind in Hinblick auf andere christliche Kirchen sowie andere Religionen, insbesondere die dritte »abrahamitische« Religion, den Islam, zu formulieren. Eine nähere Auseinandersetzung mit den Impulsen dieser für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Konzils wäre wünschenswert. Gerade im Traditionsdiskurs haben Fragen des interkulturellen, ökumenischen und interreligiösen Austauschs an Bedeutung gewonnen.

> »Neben der hermeneutischen Frage nach der rechten Auslegung, Aneignung und Weitergabe des Überlieferten ist die Frage nach dem Wesen und der ›Logik‹ religiöser Traditionen sowie ihrer Kommunikabilität im weltweiten ökumenischen, interreligiösen und interkulturellen Dialog als theologische Frage stärker ins Bewußtsein getreten.«[70]

»Tradition« ist im Kontext der Ökumene ein historisch belasteter Begriff. Die Auseinandersetzungen um das Verständnis und die Verbindlichkeit von Tradition waren ein zentraler Konfliktpunkt der Reformation. Aus einer ökumenischen Perspektive sind Auseinandersetzungen mit dem Traditionsbegriff deshalb auch mit einer Schuldgeschichte verbunden. »Tradition« ist ein Begriff, der in der Spaltung der christlichen Konfession eine wesentliche Rolle spielte und dort eine starke identitätskonstruierende und -bezogene Wirkung entfaltete, ja auch ab- und ausgrenzend war. Aspekte der Theologiegeschichte werden an einigen Stellen berücksichtigt. Vor allem die Dimension der gegenwärtigen ökumenischen Perspektiven und auch das Engagement anderer Kirchen im jüdisch-christlichen Dialog wird in den folgenden Überlegungen kaum oder nicht ausführlich behandelt, aber das Bewusstsein dafür steht im Hintergrund. Das Verhältnis zu Israel bzw. zum Judentum ist auch ein wichtiges Thema der ökumenisch-theologischen Theoriebildung, das allerdings in diesem Rahmen nicht näher untersucht wird.[71]

---

68 Beide Zitate »Israel«. In: Petzel/Reck: Von Abba bis Zorn Gottes, 95.

69 Vgl. Kapitel 2, Unterkapitel »Konstituierungen von Tradition(en) in der Frühen Kirche«, S. 58f.

70 Drumm, Joachim: »Tradition«. IV. Theologie- und dogmengeschichtlich. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 153–155, hier 155. Abkürzungen vervollständigt durch EH. Abgekürzte Begriffe in Zitaten aus Lexikonartikeln und Handbüchern werden zur besseren Lesbarkeit ohne eckige Klammern vervollständigt. Die Vorgehensweise wird in den betreffenden Fußnoten transparent gemacht.

71 Potenziale des jüdisch-christlichen Dialogs für die innerchristliche Ökumene und umgekehrt diskutiert Fornet-Ponse, Thomas: Nostra Aetate, das Judentum und die innerchristliche Ökumene. In: Boschki, Reinhold/Wohlmuth, Josef (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 114–123. Den Zusammenhang von Ökumene und Israel behandelt auch Henrix, Hans Hermann: Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie.

Nostra aetate nimmt nicht nur zum Judentum Stellung, sondern auch zu anderen Religionen. Auch diese können in den weiteren Ausführungen nicht stärker thematisiert werden.[72] Sie finden dahingehend Eingang in die Arbeit, dass die Beschäftigung der Kirche mit diesen religiösen Traditionen in der kirchlichen Israeltheologie und im jüdisch-christlichen Dialog gewissermaßen einen Beschleuniger fand. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sollen nicht nur den jüdisch-christlichen Dialog bereichern, sondern auch den interreligiösen Dialog und seine Rückwirkungen auf die katholische Theologie generell.

6. Herangehensweise und Aufbau der Arbeit

Die Studie gliedert sich in drei Teile. Im *ersten Teil* werden Grundlagen einer theologischen Traditionshermeneutik und -theorie erarbeitet. Der Theologe Siegfried Wiedenhofer weist darauf hin, dass »[k]ulturelle und religiöse Traditionen […] ohne Zweifel hochkomplexe Phänomene«[73] sind. Um dieser Komplexität zu begegnen, sei ein »interdisziplinärer Zugang und eine komplexe Theorie der Tradition«[74] erforderlich. Zentral sei gerade bei einer solchen Herangehensweise, das jeweilige Verständnis von »Tradition« zu klären. Kapitel 1 und 2 dieser Arbeit versuchen sich an dieser Herausforderung. *Kapitel 1* skizziert verschiedene Perspektiven zum Traditionsbegriff. Tradition wird als komplexe theologische Kategorie vorgestellt, die als Erfahrungs- und Reflexionsraum des Glaubens dient und gleichzeitig immer wieder geformt und beeinflusst wird.

Ein diskursives Verständnis der Begriffsdefinition entfaltet sich in den Überlegungen von *Kapitel 2* zu einer Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen. Bereits in der frühen Kirche zeigt sich eine vielfältige Entwicklung von Traditionen. Verschiedene kirchengeschichtliche Phasen waren besonders konstituierend für kirchliche Traditionshermeneutik – häufig waren es Perioden großer gesellschaftlicher Umbrüche. Einige Beispiele werden herausgegriffen, um die diskursive Festlegung von Tradition in der christlichen und katholischen Geschichte zu veranschaulichen.

Kapitel 3 nähert sich traditionshermeneutischen Leerstellen an. Stellt das Jüdische im Christlichen solch eine Leerstelle dar? Ein Blick in die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Judentum zeigt Marginalisierungen und Instrumentalisierungen, aber auch Ambivalenzen, alltägliches Nebeneinander und positive Bezugnahmen. Theologie steht

---

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 264–297; Henrix, Hans Hermann: Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden 17). Berlin: LIT 2019, 125–174.

72 Eine kurze Zusammenschau des historisch-theologischen Verhältnisses von Judentum, Christentum und Islam bietet Valentin, Joachim: Das Verhältnis der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, zueinander. Ein historischer Querschnitt. In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau 2018, 125–145.

73 Wiedenhofer, Siegfried: Traditionsbegriffe. In: Larbig, Torsten/Wiedenhofer, Siegfried (Hg.): Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse (Studien zur Traditionstheorie 1). Münster: LIT 2005, 253–279, hier 253.

74 Ebd.

vor der Aufgabe, hermeneutische Instrumentalisierungen aufzudecken und alternative Deutungsmöglichkeiten zu etablieren.

In *Kapitel 4* wird eine umfangreiche philosophisch-methodologische Reflexion verschiedener theoretischer und methodischer Zugänge zur Traditionshermeneutik und Rezeption gegeben. Diese dienen auch als Basis für die Erkundung dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil unter Berücksichtigung der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs im dritten Teil der Arbeit. Skizziert wird eine dekonstruktive, performative und kulturwissenschaftlich reflektierte theologische Traditionstheorie. Referenzen sind hier u.a. Aleida Assmanns Theorien zum kulturellen Gedächtnis[75], Jacques Derridas Philosophie der *différance*[76], die kognitive Metapherntheorie[77] nach George Lakoff und Mark Johnson und theologisch rezipierte postkoloniale Theorien[78]. Diese theoretischen und methodischen Perspektiven ermöglichen es, neue Erkenntnisse im theologischen Diskurs zu generieren. Die theologisch-wissenschaftstheoretische Reflexion soll durch die Anwendung kulturwissenschaftlicher und philosophisch-hermeneutischer Forschungsansätze und deren theologisch-traditionshermeneutischer Verarbeitung wichtige Impulse erhalten. Die vorgestellten methodischen und theoretischen Ansätze werden jeweils mit theologischen Anknüpfungspunkten verbunden und an Beispielen veranschaulicht.

Während im ersten Teil der Fokus darauf liegt, was unter (kirchlicher) Tradition zu verstehen ist, werden im *zweiten Teil* zwei theologiegeschichtliche Phasen und sich dadurch eröffnende Problemhorizonte näher in den Blick genommen. Diese traditionshermeneutischen Problemfelder verdeutlichen den Zusammenhang von Tradition und Rezeption. Die im ersten Teil erarbeiteten theoretischen und methodischen Zugänge dienen als Analyseperspektive und Ordnungsinstrument und sollen spezifische und neue Perspektiven auf die Thematiken ermöglichen. So gliedern sich die Kapitel nach verschiedenen Aspekten wie Zeit, Tradition, Gedächtnis, Macht, Raum, Akt(ualisierung) oder Metaphern. Diskursanalytische und theologiegeschichtliche Analysen ergänzen diese Zugänge.

In *Kapitel 5* werden Transformationsprozesse in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* 4 thematisiert. Dabei zeigen sich rezeptionstheoretische Phänomene wie zeitliche Rhythmen der Konzilsrezeption oder die Verschiebung der Gedächtnisdimension in jüdisch-christlichen Begegnungen. Auch Wandlungsprozesse entlang der Kategorien Raum und Macht sind zu beobachten.

75 Vgl. z.B. Assmann, Aleida: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer (Beiträge zur Geschichtskultur 15). Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1999.

76 Derrida, Jacques: Die différance. In: Derrida, Jacques: Die différance. Ausgewählte Texte. Mit einer Einleitung herausgegeben von Peter Engelmann. Ditzingen: Reclam 2004, 110–149. Ursprünglich vorgetragen am 27. Januar 1968 vor der *Société française de philosophie*, publiziert im *Bulletin de la Société française de philosophie* (Juli–September 1968). Übersetzt von Eva Pfaffenberger-Brückner. [Vgl. ebd. 147].

77 Lakoff, George/Johnson, Mark: Metaphors We Live By. With a new Afterword. Chicago: University of Chicago Press 2003 [1980].

78 Vgl. z.B. Gruber, Judith: Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie. In: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer 2018, 23–37.

In den rezeptionsgeschichtlichen Verschiebungen deuten sich bereits die Interpretationskonflikte an, die in *Kapitel 6* zum Thema werden. Neben einer Untersuchung der traditionshermeneutischen Implikationen im Leben von Benedikt XVI. werden die von ihm prominent benannten Deutungskategorien von Kontinuität, Reform, Diskontinuität und Bruch näher in den Blick genommen.

Neuere Forschungsansätze zur Entstehung von Judentum und Christentum, die unter der Bezeichnung »Parting of the ways« firmieren, zeigen, dass Forschungsperspektiven selbst eine epistemische und theologische Relevanz haben. In *Kapitel 7* werden die Transformationen in der Erforschung der christlichen und rabbinischen Anfänge in Hinblick auf ihre traditionshermeneutischen Auswirkungen untersucht und auf ihre Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog hin analysiert.

Kapitel 8 greift eine Debatte aus der Zeitschrift *Herder Korrespondenz* auf. Orthodoxe und liberale Rabbiner diskutieren in drei aufeinanderfolgenden Ausgaben im Frühjahr 2021 verschiedene Verhältnisbestimmungen in Geschichte und Gegenwart zum Christentum. Anhand der Kontroverse werden Transformationen in der jüdischen Sicht des Christentums sowie verschiedene Auffassungen von Tradition deutlich.

Im *dritten Teil* werden die beiden Linien der Traditionshermeneutik und des jüdisch-christlichen Dialoges systematisch zusammengeführt. Die wissenschafts- und rezeptionstheoretische Linie, welche die inhaltlichen Analysen stets begleitet, wird nun verstärkt zum Gegenstand der Überlegungen. Lange Zeit gab es keinen affirmativen Bezug auf Israel und keine theologische Bearbeitung der jüdischen Elemente im Christlichen. Der jüdisch-christliche Dialog zeigt deshalb paradigmatisch, dass die Entwicklung einer sich des Judentums bewussten Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie notwendig ist. Durch die Verbindung theologischer, kulturwissenschaftlicher, postkolonialer und dekonstruktiver Ansätze ist es möglich, eine Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie zu erarbeiten, die sich der Gefahr der Marginalisierung des Judentums bewusst ist. Die christliche Theologie muss hier sensibel sein, da jüdische Traditionen in der Vergangenheit für christliche Traditionshermeneutik instrumentalisiert wurden.

Ziel der Arbeit ist die Entwicklung einer fundamentaltheologischen Theorie der Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ausgehend vom Kontext der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs wird eine *dialogsensible* Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie entwickelt, die dem jüdisch-christlichen Dialog einen theologisch konstitutiven Ort in der eigenen Theoriebildung zuweist.

Die abschließenden Reflexionen werden in *Kapitel 9* mit wissenschaftstheoretischen Überlegungen zur Konzilsforschung eröffnet. Die Phaseneinteilung der Konzilsrezeption gerät als hermeneutisches Konstruktionsprinzip kritisch in den Blick und wird um alternative Perspektiven ergänzt. *Kapitel 10* diskutiert erkenntnistheoretische Potenziale und Probleme theologischer Metaphern. Als konkrete Beispiele kommen die Deutungskategorien der Konzilsrezeption – Bruch, Kontinuität, Diskontinuität und Reform – aus einer metaphorologischen Perspektive genauer in den Blick.

In *Kapitel 11* werden Voraussetzungen und Kriterien dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie skizziert. Ausgehend von einer Bestimmung verschiedener inhaltlicher, erkenntnistheoretischer und methodischer Kriterien werden Anknüpfungspunkte innerhalb der Theologie und darüber hinaus erarbeitet und Herausforderungen benannt. Die Rückwirkungen der dargelegten traditionsher-

meneutischen Transformationen und dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie auf die Fundamentaltheologie sind Gegenstand von *Kapitel 12*.

Durch die Rezeption vielfältiger Zugänge und die Anwendung dekonstruktiver, macht- und sprachkritischer Methoden und Theorien können sich neue Erkenntnisperspektiven etablieren. Dies ermöglicht eine (Weiter-)Entwicklung und Verwendung alternativer Sprachformen und eine bewusste Auseinandersetzung mit der Macht der eigenen Wissensproduktion. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie bieten Deutungsalternativen zu Polarisierungen wie »Bruch« und »Kontinuität«. Die Arbeit möchte damit einen wichtigen Beitrag leisten, um in der theologischen Traditionshermeneutik und in der Rezeption kirchlicher Dokumente eine Haltung der Offenheit gegenüber anderen Perspektiven zu etablieren. Dies ist in einer Gesellschaft des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus höchst relevant.

Erster Teil | Grundlagen theologischer Traditionshermeneutik und -theorie

Traditionen strukturieren religiöse Überzeugungen. Insbesondere das christliche Selbstverständnis konstruiert sich durch den Bezug auf Traditionen, die das eigene Bekenntnis legitimieren. Dabei sind Traditionen aber nicht voraussetzungslos und naturgegeben. Was als verbindliche Tradition gilt, wird jeweils neu ausverhandelt. Gleichzeitig legen religiöse Traditionen für sich unverhandelbare Grundsätze fest. Beide Phänomene setzen voraus, dass Überlieferungsprozesse vorhanden sind, über deren Geltung oder Authentizität gerungen wird. Die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann unterscheidet zwischen einem »klassifizierende[n] Begriff von Tradition«[1] und einem »emphatische[n] Traditionsbegriff«[2]. Ersterer »ist von keiner großen Verbindlichkeit oder Reichweite, weil er als ein retrospektiv beobachtender Blick das normativ verbindliche, in die Zukunft weisende Potenzial dieses Begriffs außer acht läßt.«[3] Mit solch einem klassifizierenden Blick wird deutlich, dass in Geistes-, Literatur- oder eben auch Kirchen- und Theologiegeschichte verschiedenste Überlieferungsprozesse unterschiedlicher Art vorliegen. Der emphatische Traditionsbegriff bezeichnet hingegen »Formen aktiver Herstellung von Kontinuität aus der Perspektive der Tradenten«[4]. Eine authentische Überlieferung ausgewählter »Texte, Gedanken, Verhaltensformen, Werte durch die Zeit an nachfolgende Generationen«[5] soll damit sichergestellt werden. Die bewusste Formung solcher Traditionsstränge ist durch Anerkennungsvorgänge und Ausschließungsmechanismen geprägt.

Fraglich ist allerdings, ob nicht auch der klassifizierende Traditionsbegriff indirekt normierend wirkt. Denn indem er durch seinen spezifischen Blick die Vergangenheit interpretiert, formt er auch für die Zukunft wirksame Traditionsstränge mit. Im Unterschied zum emphatischen Traditionsbegriff geschieht dies aber ohne die Intention, eine Autorität beanspruchende Tradition nach bestimmten Kriterien herzustellen.

---

1 Assmann: Zeit und Tradition, 63.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Ebd.

Bereits in dieser Differenzierung einer formalen und normativen Dimension des Traditionsbegriffs wird die Komplexität von Traditionshermeneutik deutlich. Traditionen sind Rezeptionsphänomene, in der kein*e Akteur*in die exklusive Deutungsmacht innehaben kann.

Im ersten Teil dieser Studie werden Grundlagen einer theologischen Traditionshermeneutik und -theorie sowie methodische Zugänge für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils erarbeitet. Der Bogen spannt sich dabei von der Reflexion verschiedener Traditionsbegriffe bis hin zu methodologischen Überlegungen. Der Aufbau folgt einer bestimmten Logik: Nachdem der Begriff der Tradition aus verschiedenen Perspektiven erkundet wurde, gibt eine Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen einen Einblick in die Dynamik von Tradition in der Theologie- und Kirchengeschichte. Gleichzeitig wird Tradition aber auch an ihren geschichtlichen Kontext rückgebunden. Die Dekonstruktion eines linearen Traditionsbegriffs muss sich an dieser Geschichte messen lassen und darf nicht zum Selbstzweck werden. Ausgehend von der erneuerten Verhältnisbestimmung zum Judentum muss sodann nach erkenntnistheologischen Problemen innerhalb der christlichen Theologie gefragt werden. Aus diesen theoretischen und historischen Skizzen heraus werden Schritte zu alternativen theologischen und methodischen Perspektiven gesetzt.

Kapitel 1 | Tradition als Forschungsbegriff und theologische Kategorie

Was bedeutet »Tradition«? Bezeichnet dieser Begriff die geschichtliche Kontinuität und Tradierung von individuellen Glaubensvorstellungen oder die Tradition kirchlicher Lehre? Ist Tradition ein Kompendium kirchlicher Lehrsätze, wie etwa im *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*[1] repräsentiert? »Tradition« ist ein relationaler Begriff, der von seinem »theoretischen Zusammenhang[]« sowie seinen »pragmatischen Kontexten« mitbestimmt wird.[2] Insofern ist nach Wiedenhofer »diachronisch und synchronisch von vorneherein mit einer Vielfalt von Traditionsbegriffen zu rechnen«[3]. Ein erster Überblick zu dieser Vielfalt zeigt allgemeine begriffsgeschichtliche, theologische und religionswissenschaftliche sowie kulturwissenschaftliche Perspektiven auf. Diese werden im Kapitel 4 einer genaueren methodologischen Reflexion unterzogen.

1. Begriffsgeschichtliche Anmerkungen

Zunächst gilt es zwischen verschiedenen Bedeutungsebenen des Begriffs »Tradition« zu unterscheiden. »Tradition« dient als alltagssprachlicher Ausdruck, um etwas zu beschreiben, »was im Hinblick auf Verhaltensweisen, Ideen, Kultur o.Ä. in der Geschichte, von Generation zu Generation [innerhalb einer bestimmten Gruppe] entwickelt und weitergegeben wurde [und weiterhin Bestand hat]«[4]. Das Wort geht auf das lateinische

1 Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann. 45. Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2017.

2 Beide Zitate Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 254.

3 Ebd. Wiedenhofer gibt hier einen Überblick über verschiedene geistesgeschichtliche Kontexte, die das Verständnis von »Tradition« beeinflussten, vgl. ebd. 254–256.

4 »Tradition, die«. In: Duden online: https://www.duden.de/node/184235/revision/184271 (30.11.2022).

»›tradere‹ (von ›transdare‹)«[5] zurück, das »die Übergabehandlungen des Alltags, vor allem im rechtlichen Bereich«[6] benennt. Die Substantivierung »traditio« impliziert dabei zunächst »Bedeutungsgehalte des römischen Depositenrechtes«[7]: »Das Depositum ist kein Eigentum, mit dem man beliebig verfahren kann, sondern es muß gut verwahrt und unversehrt bzw. unverfälscht zurückgegeben werden«[8]. Diese Bedeutungskonnotation einer möglichst lückenlosen Bewahrung und Kontinuität entfaltete vor allem im religiösen Bereich eine starke Wirkung.

> »Das Substantiv traditio wird terminologisch zuerst in römischen Rechts-Urkunden und in der frühchristlichen theologischen Literatur greifbar. In diesen Kontexten gewinnt der Begriff der Tradition von Anfang an ein normatives Bedeutungsmoment. Tradition bezeichnet und bestimmt den wahren bzw. zu bewahrenden Kerngehalt der unbestimmten Fülle geschichtlich überlieferter Denk- und Lebensformen. So verstanden, bezeichnet Tradition das, was gilt (Gewohnheit, Satzung, Lehre), und wird in diesem Sinn bis heute auch gleichbedeutend mit Autorität verwendet. Was als Tradition anerkannt ist, hat damit verpflichtenden Charakter.«[9]

Wie diese Entwicklung stattfand und welche Dynamiken und Anerkennungsstrategien sich hier entwickelten, wird noch zu zeigen sein.[10] Das Metzler Lexikon für Literatur- und Kulturtheorie bestimmt Tradition von seinen Gegenkonzepten her:

> »Bei der Erörterung des Traditionskonzepts empfiehlt es sich, dessen mögliche Gegenbegriffe und Alternativkonzepte in Betracht zu ziehen: So steht Tradition als das ›Beharrende‹ und kontinuierlich sich Fortsetzende im Gegensatz zu Neuerung und Innovation bzw. schärfer gefasst: Traditionsbruch und radikaler Zäsur. Als der Nachahmung empfohlene, gleichsam autoritäre Vorgabe kontrastiert Tradition mit der Idee des Abweichenden und Individuellen; als das Alte, Überkommene schließlich erscheint sie als Gegensatz schlechthin zu Moderne und Modernität. – Dass ohne Tradition keine kulturelle bzw. literarische Entwicklung, auch keine Innovation, möglich sei, ist spätestens seit der Renaissance (vgl. M. E. de Montaigne) ein Topos der literatur- und kulturkritischen Diskussion. Texte kommen überhaupt erst durch Zitate, durch Referenzen auf ihre literarischen Vorläufer zustande (Intertextualität und Intertextualitätstheorien). Auch das Neue bedarf der Tradition, und sei es nur als der Folie, von der sich abhebend es als solches sichtbar wird.«[11]

---

5 Steenblock, Volker: »Tradition«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): HWPh, Band 10 (1998), Sp. 1315–1329, hier 1315.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Borsche, Tilman: »Tradition«. I. Philosophisch-anthropologisch. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 148–149, hier 148. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

10 Vgl. dazu Kapitel 2: Notizen einer Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen.

11 Simonis, Linda: »Tradition«. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2013, 757–758. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

Hier werden Spannungsverhältnisse deutlich, in denen sich Traditionshermeneutik bewegt. Wo Tradition einerseits als Gegensatz zu Erneuerung gesehen wird, ist sie andererseits auch Voraussetzung für eben diese. Letztere Erkenntnis zeigt, dass eine ausschließliche Kontrastierung der vermeintlichen Pole Tradition und Erneuerung, Bruch und Kontinuität, der Komplexität von Traditionsprozessen nicht gerecht werden kann. Die Vielschichtigkeit von Tradition und Traditionshermeneutik gewinnt noch an Facetten, wenn aus einer kulturtheoretischen Perspektive auf die »Konstruktivität von T[raditionen]«[12] verwiesen wird. Traditionen werden »nicht ›vorgefunden‹, sondern zu einem erheblichen Teil auch nach Maßgabe gegenwärtiger Bedürfnisse und Interessen ›erfunden‹«[13]. Traditionsprozesse haben mit Ein- und Ausschließungen zu tun: »Als selektive Ordnung der Überlieferung schließt Tradition immer auch Prozesse der Auswahl und Kanonisierung mit ein.«[14] Virulent wird dieses Phänomen, wenn Traditionen autoritativen und normativen Status beanspruchen. Die Auseinandersetzung mit Tradition vonseiten der postkolonialen Theorie wird dazu später Impulse bieten.

Als »kulturwiss[enschaftlicher] Grundbegriff«[15] benennt Tradition »sowohl den Vorgang der Übergabe als auch das Übergebene selbst«[16] – also Prozess und Produkt zugleich.[17] Beides verbindet sich im Akt der Übergabe. Dieser ist ein aktualisierendes Phänomen und hat eine zeitliche und eine räumliche Dimension, die es weiter unten genauer zu betrachten gilt. Die Mehrdeutigkeit von Tradition als Prozess und Produkt zeigt, dass der Beginn von Tradition nicht leicht zu fassen ist. Denn wird etwas als Tradition gedeutet, steht dieser Interpretationsvorgang bereits in einem Sinnzusammenhang, der nicht voraussetzungslos ist.

Sowohl als alltagssprachlicher Begriff als auch als wissenschaftlicher Term in verschiedenen Disziplinen ist Tradition eine vielfältige Erscheinung, die verschiedenste menschliche Ausdrucksformen organisiert:

> »Damit ist Tradition ein kulturelles Grundphänomen, das, mit Sprache und Schrift gegeben, alle Lebensbereiche, von Sitte, Brauch und Ritual über Lebenserfahrung und Gewohnheitsrecht bis hin zu Lehrüberlieferungen, bestimmt. Als ein zentraler Begriff reüssiert ›Tradition‹ schließlich in fast allen Bereichen menschlicher Kultur, auch wenn Schwerpunkte des Literaturbestandes in den Bereichen des Juristischen, Religiösen und der Literatur liegen. Mit dem Übergang von der schlicht gelebten Tradition zur Traditions-Kritik bzw. reflektierten Traditions-Pflege wird ›Tradition‹ – komplementär

12 Simonis: »Tradition«, 758.

13 Ebd.

14 Ebd. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

15 Borsche: »Tradition«, 148.

16 Ebd.

17 Bernd Auerochs benennt die »Momente, aus denen sich der Überlieferungsprozess zusammensetzt« folgendermaßen: »das zu Überliefernde (*tradendum* oder *traditum*), das, wenngleich oft nur hypothetisch, am Ursprung einer Tradition steht und von dem ihre Bildung ausgeht; die Akte der Tradierung, der eigentliche Überlieferungsprozess, […] und schließlich das Resultat der Überlieferung, die Gestalt, in der Überliefertes in der jeweiligen Gegenwart anzutreffen ist« (Auerochs, Bernd: Tradition als Grundlage und kulturelle Präfiguration von Erfahrung. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard [Hg.]: Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 24–37, hier 24).

> zu ›Rezeption‹ – zum hermeneutischen, philosophischen und wissenschaftlichen Problem in den vielfältigsten Hinsichten und zu einem gängigen Grundbegriff.«[18]

Der Begriff »Tradition« befindet sich in einem Spannungsfeld von Singular und Plural. Zunächst bezeichnet er als hier genanntes »Grundphänomen« Prozesse und Praxen, die sich in vielen Bereichen des menschlichen Lebens zu unterschiedlichen Zeiten nachvollziehen lassen. Tradition wird zu einer Kategorie der Erkenntnis, weil sich Wahrheitsproduktion diskursiv auf Traditionsstränge beziehen muss. Erkenntnisse sind kommunikativ gespeichert und vermittelt. Diese Überlieferung von Erkenntnis ist bereits selbst ein Traditionsprozess.

Mit der Bezeichnung »Tradition« wird auch eine Vergleichbarkeit zwischen Phänomenen angestrebt, die als Tradition benannt werden. Ein Blick in die Geschichte zeigt allerdings, dass es Tradition nur im Plural gibt: sowohl auf der Ebene des Begriffs als auch der damit beschriebenen Phänomene. Die Verwendung des grammatikalischen Singulars »Tradition« impliziert das Bewusstsein für diese Bedeutungsvielfalt. Der Blick auf Religionsdiskurse zeigt diese Spannung von Singular und Plural in exemplarischer Weise.

2. Religionsdiskurse formen Tradition – und umgekehrt

Tradition ist als wesentlicher Aspekt der menschlichen Kultur auch ein zentraler Bestandteil religiöser Gemeinschaften. Prozesse der Überlieferung bestimmen noch expliziter als in der übrigen Gesellschaft die Identität der Gruppe sowie ihrer Mitglieder: »Durch ihn wird der einzelne und seine Gemeinschaft Teil eines Zusammenhangs, der raum- und zeitübergreifend ihre Einheit und Identität begründet.«[19] Die beiden Dimensionen von *formalen* und *normativen* Traditionen können in diesem Bereich besonders gut nachvollzogen werden. Aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive »von außen« liegt eine Vielzahl von Traditionen vor, die ihre je eigenen Legitimierungsstrategien anwenden. Aus der Innenperspektive dieser religiösen Strömungen heraus gestaltet sich der Bezug auf die jeweilige eigene Tradition primär emphatisch, um hier Assmanns Differenzierung anzuwenden. Man stellt sich bewusst in einen Zusammenhang, um die Geltung der eigenen religiösen Erfahrungen abzusichern. Diese Geltung wird in unterschiedlichem Ausmaß auch an (exklusive) Wahrheitsansprüche gebunden – *die eine* Tradition entsteht. Theologisch werden diese Erfahrungen und Geltungsansprüche wiederum untersucht und anhand verschiedener Parameter bewertet (z.B. Quellen der Überlieferung, diskursiv ausgehandelte Glaubensgrundsätze, Kompatibilität mit persönlichen Glaubenserfahrungen, Vergleich mit anderen Glaubenstraditionen im Rahmen der Komparativen Theologie). Hier wird deutlich, dass Traditionen ein inkludierendes und ein exkludierendes Moment haben. Während der Exklusivitätsanspruch nach »innen« funktional der Absicherung der eigenen Geltung und Identität dient, kann er

18 Steenblock: »Tradition«, 1315. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

19 Bürkle, Horst: »Tradition«. II. Religionswissenschaftlich. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 149–150, hier 149. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

nach »außen« zum Problem werden, etwa im Versuch einer legitimierenden Kriteriologie oder in der Begegnung mit anderen Religionen und Traditionen.

Der Zusammenhang von Tradition und Religion ist vielschichtiger, als dies gesellschaftlich oft kommuniziert wird. Religionen wird häufig ein ausschließlich dogmatischer Zugang zu Tradition zugeordnet; die Tradition einer Glaubensrichtung erscheint als eine lineare, homogene Konstante von ihrer »Stiftung« bis zur Gegenwart. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen zeigt allerdings, dass bereits die Anfänge religiöser Traditionen nicht eindeutig festzumachen sind – die Entstehung von Judentum und Christentum ist ein paradigmatisches Beispiel, das in Kapitel 8 näher in den Blick kommt.

Einen religiösen Traditionsbegriff formen dabei Kräfte von »innen« und »außen«. Normierungen aus den religiösen Traditionen heraus erscheinen selbstverständlich: eine Religionsgemeinschaft legt ihre zentralen Inhalte fest, die durch unterschiedliche Formen und Handlungen repräsentiert werden:

> »Zum Traditions-Gut zählen neben den schriftlichen Urkunden die in Kulten, Symbolen, Lebensnormen, Sitten und im religiösen Brauchtum lebendigen Traditionen. (Im chinesischen *dao* und im hinduistischen *dharma* schließt die Tradition eine alle Lebensäußerungen umfassende heilige Ordnung in Kosmos, Natur, Gesellschaft und individueller Existenz ein.)«[20]

Etwas seltener wird die Aufmerksamkeit auf formende Kräfte von »außen« gerichtet. Gerade in der Definition religiöser Traditionen sind diese mit einem Blick auf die Religions- und Geistesgeschichte aber offenkundig. Religionen, die im alltäglichen Verständnis, im Schulunterricht, aber oft auch in der Forschung als homogene Größen mit einer klar abgegrenzten Tradition wahrgenommen werden, sind bei einer genauen religionswissenschaftlichen Analyse sowie einer Wahrnehmung der jeweiligen Selbstverständnisse oft sehr breit gefächerte religiöse Strömungen. Ein mittlerweile prominentes Beispiel dafür ist die Herausbildung des »Hinduismus«: Missionare und Beamte der britischen Kolonialmacht ließen durch ihre Aufzeichnungen »die Vorstellung von einer uralten, von Priestern organisierten und verwalteten Religion in Indien«[21] entstehen. Diese Konstruktion wurde über ungefähr zweihundert Jahre hinweg geschaffen und beeinflusste auch das »Bild der indischen Gesellschaft als statisch und zeitlos«[22]. Hinzu kamen Reformbewegungen in diesen religiösen Strömungen selbst, die eine Vereinheitlichung anstreben und die Vielzahl zusammenhängender religiöser Traditionen in ein System bringen wollten.[23] Zunächst als Fremdbezeichnung entstanden, wurde der Term »Hinduismus« in dieser Zeit zu einer Selbstbezeichnung. Dennoch bleibt ob des kolonialen

20 Bürkle: »Tradition«, 150. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

21 Nehring, Andreas: Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940. Wiesbaden: Harrassowitz 2003, 242.

22 Nehring: Orientalismus und Mission, 242.

23 Vgl. Fischer-Tiné, Harald: »Hinduismus«. I. Geschichte – 1. Hinduismus im 19. und 20. Jahrhundert. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_09875 (28.12.2022). Die als »neohinduistisch« bezeichneten Strömungen strebten dabei eine Anlehnung an Islam und Christentum an und wollten Monotheismus und einen Textkanon etablieren (vgl. ebd.).

Ursprungs »seine Verwendung kritisch«.[24] Das Bewusstsein über diesen Prozess erlangte in den letzten Jahren eine breitere Basis, wie ein Blick in das populärwissenschaftlich orientierte *Große Handbuch der Weltreligionen* zeigt:

> »Das heutige Verständnis des Hinduismus als Weltreligion geht auf das neunzehnte Jahrhundert zurück, als Reformkräfte innerhalb des Hinduismus und Orientalisten aus dem Westen die vielfältigen religiösen Vorstellungen und Praktiken in Südasien unter dem Begriff ›Hinduismus‹ zusammenfassten.«[25]

Dieses Beispiel zeigt, dass Definitionen von Begriffen und Traditionen nicht von einer Stelle kontrolliert werden können, auch nicht von Religionen selbst. Machtprozesse spielen eine wesentliche Rolle, wie die Perspektive der postkolonialen Theorien auf Traditionsbildungen im Kapitel 4 zeigen wird.

Eine solch formende Kraft war auch der entstehende Religionsdiskurs der neuzeitlichen Philosophie. Die Grundlage des heute verwendeten Religionsbegriffs ist bereits seine Infragestellung. In Folge der Spaltung der Kirche in Europa, der Religionskriege und der Erosion der Standesgesellschaft seit der Französischen Revolution waren Glaube und Kirchen für viele fragwürdig geworden.

> »Schon von hierher ergeben sich entsprechende Probleme einer anthropologischen wie philosophischen Bestimmung der Religion. Sie kann schwerlich anders als positionsbedingt erfolgen. Denn sie impliziert die Frage, ob es überhaupt eine/die Religion gibt und ob es folglich überhaupt möglich ist, zu einem Wesen der Religion kommen zu können«[26].

Die Religionsdefinition war verbunden mit der Frage nach Gott und der Möglichkeit seines Nachweises. Die Themen des Diskurses reichten von anthropologischen Überlegungen (Ist Religion ein Teil des Menschseins?) über subjektbezogene Fragen (Religion als Sinn für das Unendliche/Heilige[27]) bis hin zur Herausbildung der eigenen Disziplin der Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert.[28] Der Begriff »Religion« steht damit selbst in einem bestimmten, geistesgeschichtlichen Zusammenhang.

Welche Konsequenzen sind nun aus der Reflexion der Begriffsgeschichte des »Hinduismus« und der »Religion« für eine traditionshermeneutische Analyse zu ziehen? Im beschriebenen Fall der Konstruktion des Hinduismus übertrugen Missionare und Kolonialbeamte Kategorien des christlichen Glaubens auf das, was sie im Gebiet des heutigen Indiens beobachteten und erlebten. Ihre Beschreibungskategorien (z.B. Heilige Schriften, großer Einfluss einer Priesterschaft, Vereinheitlichung von Lehrsätzen) formten das

---

24 Michaels, Axel: »Hinduismus«. I. Geschichte – 2. Historischer Überblick. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_09875 (28.12.2022).

25 Warrier, Maya: Hinduismus. Ein historischer Überblick. In: Partridge, Christopher (Hg.): Das große Handbuch der Weltreligionen. Übersetzt von Wolfgang Günther und Anja Truckenbrodt. Wuppertal: R. Brockhaus 2006, 134–140, hier 134.

26 Feil, Ernst: »Religion«. I. Zum Begriff. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024579 (28.12.2022). Abkürzungen vervollständigt durch EH.

27 Ernst Feil verweist hier etwa auf Friedrich Schleiermacher, vgl. Feil: Religion. Zum Begriff.

28 Vgl. Feil: »Religion«. Zum Begriff.

Bild des Hinduismus in einer eigenen Weise. Helmut Zander setzt sich in seiner *»Europäischen« Religionsgeschichte* mit Religionen als Phänomenen komplexer Wechselwirkungen auseinander und zeigt beispielsweise »Beziehungsgeschichten«[29] zwischen Judentum, Christentum, Buddhismus und Islam.

Für die Frage nach Traditionstheorien und Traditionshermeneutik in einem religiösen Kontext ist diese Erkenntnis wichtig. Der Stellenwert und die Bedeutung dessen, was mit Tradition überhaupt bezeichnet wird, sind von Religion zu Religion unterschiedlich. Auch wenn die Benennung mit dem Terminus »Religion« eine Vergleichbarkeit der damit bezeichneten Phänomene, Gruppierungen, Gemeinschaften nahelegt, ist diese nicht immer eindeutig gegeben. Natürlich gibt es Kriterien dafür, etwas als Religion zu bezeichnen, aber auch diese divergieren je nach Kontext (Religionswissenschaft, Selbstbezeichnungen, Staatskirchenrecht etc.). Dieser Umstand ist bei Vergleichen von Traditionsbegriffen verschiedener religiöser Traditionen zu berücksichtigen.

3. Tradition als theologische Kategorie

3.1 Tradition als Erfahrungs- und Reflexionsraum des Glaubens

Bisher wurde deutlich, dass der Begriff »Tradition« viele verschiedene Facetten hat und nicht in einer einfachen Definition zu fassen ist. Die Annäherung an Tradition als theologische Kategorie hat verschiedene Aspekte. Joachim Drumm weist im *Lexikon für Theologie und Kirche* in Bezug auf die Theologie- und Dogmengeschichte auf drei Momente hin, durch die die theologische Auseinandersetzung mit Tradition ausgelöst und geleitet wurde: »den Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, den Überstieg in andere Kulturen und die Notwendigkeit, die Identität des überlieferten Glaubens nach außen (Apologetik) und innen (Orthodoxie, Häresie) zu bestimmen.«[30] Die Dimensionen des Raumes und der Zeit spielen dabei eine wesentliche Rolle: Die Auseinandersetzung mit der Verwahrung und Übergabe der zu überliefernden »Botschaft« in Form von Texten, Erzählungen und Riten wird dort notwendig, wo der bisher gewohnte Tradierungsmodus nicht mehr funktioniert. Vor allem Riten sind dynamische Traditionsträger, die hohes transformatives Potenzial aufweisen.

Am Beispiel des Christentums heißt dies: Die Zeugnisse der Apostel*innen, die Jesus kannten, können nicht mehr von ihnen persönlich weitergegeben werden. Die zeitliche Begrenztheit eines Menschen macht Konservierungsversuche dieser Erfahrungen notwendig. Diese müssen Anschlussmöglichkeiten für kommende Generationen offenhalten, Glaubenserfahrungen zu vergegenwärtigen und eigene anknüpfen zu können. Ansonsten wird aus der Glaubensweitergabe bloße Geschichtsschreibung. Gleichzeitig sahen sich die Jesusanhänger*innen in ihrer Nachfolge mit einem Sendungsauftrag betraut. Sie trugen ihr Zeugnis in neue geografische und kulturelle Räume. Zeitliche und räumliche Grenzen wurden gesprengt.

---

29 Zander, Helmut: »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich. Berlin/Boston: De Gruyter 2016, 60.

30 Drumm: »Tradition«, 153. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

Um unter diesen Umständen weiter fortbestehen zu können, mussten für die Zeugnisse neue Repräsentationsformen gefunden werden. Benötigt wurden neue Mittel und Wege zur Weitergabe an Menschen, die nicht mehr den Lebens- und Erfahrungsraum Jesu teilten. Die Frage nach Möglichkeiten der Überlieferung tauchte auf und damit auch das Bedürfnis nach absichernden Mechanismen in der Weitergabe.

Das, wofür zunächst der Status als Apostel*in diente, musste durch andere Strategien ersetzt werden, etwa einen Sendungsauftrag, der weitergegeben wurde. Das damit entstandene Traditionsbewusstsein ging allerdings über seine reine Funktion der Wissensweitergabe hinaus. Indem Glaubenserfahrungen Zeit und Raum überschritten, entstand ein neuer qualitativer Raum – jener der ekklesiologischen Reflexion. Tradition wurde zur theologischen Kategorie, weil sich hier ein Erkenntnisraum herausbildete, in dem Glaubenserfahrungen ermöglicht wurden und werden.

> »Gottes Wort ist in die Geschichte eingetreten und hat Geschichte gemacht. Es vermittelt sich durch ein Überlieferungsgeschehen, in das, von den ersten Zeugen seiner Offenbarung angefangen, auch wir – empfangend und bezeugend – einbezogen sind. Die Kirche versteht sich als Geschöpf, Braut und Sakrament des Wortes. Das Wort Gottes ist die Wahrheit, aus der die Kirche lebt und die zu verkünden sie beauftragt ist. Gottes Wort in dem vielstimmigen Überlieferungsgeschehen zu vernehmen und es von bloß menschlicher Überlieferung zu unterscheiden ist deshalb für die Kirche lebenswichtig.«[31]

Im Sinne dieser Unterscheidung »liegt der Frage nach der Tradition von Anfang an ein kriteriologisches Interesse zugrunde«[32]. Das Problem der Anerkennung einer *gültigen* Tradition ist dabei eines, das die gesamte Kirchen- und Theologiegeschichte durchzieht. Stets wurde darum gerungen, die Erkenntnisbedingungen für die authentische Glaubenstradition zu finden.

3.2 Digitalisierung und Übersetzung – Erkenntnistheoretische Transformationen von Tradition

Die Entwicklung eines solch ekklesiologischen Erfahrungsraumes ist nicht nur mit dem Wechsel des Kommunikationsmediums zu vergleichen (von der mündlichen Weitergabe zur schriftlichen, vom Gemeindebrief zum Evangelium, von den neutestamentlichen Literaturgattungen zu den Apologeten usw.[33]). Das Ausmaß der Veränderungen kann mit einer anderen Analogie verdeutlicht werden: dem Wechsel von analoger zu digitaler Informationsverarbeitung.

> »Mit Digitalisierung wird die Umwandlung von Informationen wie Ton, Bild oder Text in Zahlenwerte zum Zwecke ihrer elektronischen Bearbeitung, Speicherung oder Über-

31 Pottmeyer, Hermann Josef: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung. In: Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann Josef/Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988, 124–152, hier 124.

32 Drumm: »Tradition«, 153. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

33 Vgl. zu einer Analyse verschiedener Literaturgattungen in der frühen Kirche Kapitel 2, S. 58ff.

> tragung bezeichnet. Während für die analoge Informationsübertragung je nach Informationstyp unterschiedliche Übertragungswege und Datenträger eingesetzt werden, ermöglicht die Digitalisierung eine Vereinheitlichung. Darüber hinaus können digitalisierte Informationen ohne Qualitätsverlust übertragen und reproduziert werden.«[34]

Als »analoge« Informationsweitergabe können die Kommunikationsmodi der Schrift, der mündlichen Weitergabe, der Rituale usw. identifiziert werden. Diese werden durch eine »digitale« Übertragung nicht völlig ersetzt. Die *Codierung* bestimmter Zeugnisse, Schriften oder Riten *als Tradition* digitalisiert diese analogen Informationsträger allerdings gewissermaßen. Diese Digitalisierung verbindet die unterschiedlichen Kommunikationsmodi in einem gemeinsamen Erfahrungs- und Glaubensraum – der Tradition. Individuelle, kontextuelle Glaubenserfahrungen werden in diesen Traditionsraum eingespeist, der zeitliche und geografische Grenzen überschreitet. Sie können, derart neu codiert, – um die Analogie weiterzuspinnen – gespeichert und übertragen werden. Die Codierung ermöglicht durch eine gewisse Vereinheitlichung eine effizientere Verarbeitung. Als erkenntnistheoretische Transformation eröffnen sich hier neue Räume der Glaubenserfahrung. Der virtuelle Raum der Glaubenstradition mit den von ihr bereitgestellten Kategorien wird zur Bedingung der Möglichkeit, Glaubenserfahrungen als solche wahrzunehmen.[35]

Der Vergleich weist auf Probleme in der Weitergabe von Glaubenserfahrungen hin, so etwa die Frage, ob diese tatsächlich »ohne Qualitätsverlust« tradiert werden können. Überlegungen zur Traditionshermeneutik als Phänomen des Übergangs werden weiter unten dieser Frage nachgehen. Die in diesem neuen »Traditionsraum« implizierten Universalisierungstendenzen von Glaubenserfahrungen sind Chance und Problem zugleich. Zum einen ermöglicht die zeitliche und räumliche Überschreitung erst die Weitergabe einer geschichtlichen Erfahrung, zum anderen liegt darin auch die Tendenz zu einem von der Geschichte abgelösten, überzeitlichen Traditionsverständnis und zur Verabsolutierung einer bestimmten Tradition. In der Theologie der Neuscholastik wird dieses Traditionsverständnis virulent, mit all den negativen Konsequenzen für das Verhältnis von Kirche und »Welt«. Auf dem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil war eben dieses Traditionsverständnis eine große Herausforderung.

Die von Drumm genannten Faktoren sind nicht nur in historischer Perspektive interessant, auch wenn sie heute in einem anderen gesellschaftlichen und theologischen Setting erscheinen. Der Zugang zum Glauben bleibt ein vermittelter und eine erkenntnistheologische Herausforderung, gerade in einer Zeit, in der naturwissenschaftliche Prämissen häufig zu allgemeinen wissenschaftlichen Paradigmen erhoben werden (etwa das Kriterium der Messbarkeit). Glaubensgemeinschaften stehen in global vernetzten Gesellschaften mit verschiedenen Weltanschauungen und Religionen. In einer sich

34 Schröder, Hermann-Dieter: »Digitalisierung«. In: Hans-Bredow-Institut (Hg.): Medien von A bis Z. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, 95–97, hier 95.

35 Für eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Digitalisierung und theologischen Denkformen vgl. Hoff, Gregor Maria: Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie. Band II/1: Der theologische Raum der Gründe. Ostfildern: Matthias Grünewald 2021, 120–142.

verändernden Welt treten Glaubenskonzepte immer wieder in neu entstehende Kulturräume ein und sehen sich mit Anfragen neuer philosophischer Theorien konfrontiert. Die Herausforderung der Pluralität betrifft religiöse Strömungen ebenso in ihrer eigenen Heterogenität. Übersetzungsarbeit muss auch hier geleistet werden.

> »Im Kontext der modernen, pluralistischen und säkularen Gesellschaften mit ihren sich beschleunigenden Veränderungsprozessen und Traditions-(Ab-)Brüchen sowie im Kontext der religiösen und kulturellen Globalisierungsprozesse und der damit verbundenen neuen Erfahrung der Partikularität bestimmter Kulturen und Religionen stellt sich das Problem von Autorität und Vernunft, Identität und Wandel, Kontinuität und Diskontinuität, Einheit und Pluralität, Kontextualität und Universalität des überlieferten Glaubens in neuer Weise«[36].

Die hier genannten Begriffspaare stecken das Spannungsfeld ab, in dem Tradition als theologische Kategorie bearbeitet werden muss. Diese sind nicht als Gegensätze zu verstehen. Kontinuität und Diskontinuität, Einheit und Pluralität, Kontextualität und Universalität sind die Koordinaten, zwischen denen sich Traditionen bewegen. Die genannten pluralistischen und säkularen Gesellschaften stellen keinen homogenen Kontext dar, sondern sind ihrerseits hochdiversifiziert sowie von Paradoxien und Ungleichzeitigkeiten geprägt, wie dies mit der Theorie einer postsäkularen Gesellschaft beschrieben wird.[37]

> »Vor allem die von Wissenschaft, Technik und Ökonomie ausgelösten Rationalisierungsprozesse haben sich als höchst ambivalent herausgestellt und die aufklärerische Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt bzw. von Religion und Rückschritt als voreilig erwiesen.«[38]

(Religiöse) Traditionen prosperieren trotz dieser Entwicklung allerdings nicht per se.[39] Sie sind genauso von dem betroffen, was Hans-Joachim Höhn mit dem Phänomen einer »reflexiven Modernisierung«[40] beschreibt:

> »Die Moderne wird zunehmend ›reflexiv‹, d.h. wegen ihrer Ambivalenzen sich selbst zum Thema und Problem. Ihre Fortschrittsprojekte und Optionensteigerungsprogramme müssen den Umstand wahrnehmen und verarbeiten, dass sie an ihre Grenzen stoßen und ihre Finalitätsmythen an Faszination einbüßen.«[41]

Diese Ambivalenzen haben auch Auswirkungen auf Religion und Religionsgemeinschaften. Trotz der »Korrektur einer geschichtstheoretisch aufgeladenen Säkularisierungs-

36 Drumm: »Tradition«, 155. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

37 Ausführliche Reflexionen zu diesem umstrittenen Begriff sind nachzulesen bei Höhn, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2010; Höhn, Hans-Joachim: Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Sakralisierung. In: Schmidt, Thomas M./Pitschmann, Annette (Hg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2014, 151–163.

38 Höhn: Postsäkulare Gesellschaft, 155.

39 Vgl. Höhn: Zeit und Sinn, 24.

40 Höhn: Postsäkulare Gesellschaft, 155.

41 Ebd. 156.

these«[42] sind Religionen von einem Legitimitäts- und Plausibilitätsverlust und der Privatisierung religiöser Vorstellungen betroffen.[43] Höhn bezeichnet dies als »[r]eflexive Säkularisierung« und benennt damit »Kontinuität und Brüche fortgeschrittener Säkularität«.[44] Gebrochen werde die These einer fortschreitenden Säkularisierung überall dort, wo deutlich wird, dass religiöse Überzeugungen nie ganz aus dem öffentlichen Leben verschwunden waren, wo religiöser Fundamentalismus stärker denn je an die Oberfläche drängt oder transformierte Religiosität in quasireligiösen Phänomenen auftaucht.[45]

In diesen gesellschaftlichen Kontext hinein muss ebenso Übersetzungsarbeit geleistet werden, worauf Jürgen Habermas im Jahr 2001 in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels hinweist:

> »Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden.«[46]

Wenn Tradition eine theologische Kategorie ist, dann ist die Reflexion der Traditionshermeneutik essenziell für die Kommunikabilität des Glaubens. Theologie muss sich unter diesen Umständen der Fragwürdigkeit von Traditionen in einer postsäkularen und traditionskritischen Zeit stellen. Die Reflexion von Traditionen kann dabei eine Kompetenz sein, die Theologie und Kirche in die Gesellschaft einbringen können: als Fundort alternativer Sprachformen und Narrative für eine bestimmten Paradigmen folgende Gesellschaft oder als kritisches Korrektiv zu sich verabsolutierenden Traditionen wie politischen oder religiösen Fundamentalismen.

3.3 Abbruch oder Umbruch? – Tradition als (Erkenntnis-)Prozess

Als Erfahrungsraum des Glaubens muss Tradition zugänglich bleiben – und das schließt Prozesshaftigkeit und Wandlungspotenzial mit ein. Zugleich beruft sich die christliche Tradition auch auf ein konkretes geschichtliches Ereignis, zu dem ein bleibender Bezug gesichert werden muss. Um die unmittelbaren Erfahrungen, die sich auf dieses Ereignis beziehen, weitergeben zu können, braucht es die »Aktualisierungsfähigkeit von T[radition]«[47]:

> »Im Kontext der Kontinuitätsbetonung wird der grundlegend wichtige Aspekt des Prozessualen von T[radition] oft vergessen. Religiöse Traditionen sind stets im Wan-

42 Höhn, Hans Joachim: Gewinnwarnung: Religion – nach ihrer Wiederkehr. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 35.

43 Vgl. Höhn: Postsäkulare Gesellschaft, 158; Höhn: Zeit und Sinn, 17–18.

44 Beide Zitate Höhn: Postsäkulare Gesellschaft, 158.

45 Vgl. ebd. 158–159.

46 Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a.M. am Main: Suhrkamp ^{2}2002, 21.

47 Baumann, Martin: »Tradition«. I. Religionswissenschaftlich. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025152 (28.12.2022). Abkürzungen vervollständigt durch EH; Abkürzungen, bei denen eine Vervollständigung durch Singular oder Plural möglich ist, werden vorbehaltlich in Klammern vervollständigt.

> del (Religionswandel), um sich gesellschaftlichen Veränderungen und/oder neuen kulturellen Kontexten (Diaspora, Minderheiten) adaptiv anzupassen. Erst die Aktualisierungsfähigkeit von Traditionen ermöglicht ihre erfolgreiche Weitergabe an die Nachfolgegenerationen. Die Deutung und Darstellung von T[radition] erfolgt aus den Anforderungen der Gegenwart und beinhaltet vielfach eine reinterpretatorische Konstruktion von Tradition und ihrer Geschichte.«[48]

Ein solch reinterpretatorisches Moment wird häufig auf der Ebene der Institution oder Gesellschaft festgemacht, wenn ein Bekenntnis in eine neue Zeit hinein übersetzt werden muss oder die Institution Kirche eine zeitgemäße Vermittlung des Evangeliums sicherstellen soll. Aber bereits auf individueller Ebene in der persönlichen Aneignung der Einzelnen findet Aktualisierung von Tradition statt. Dieser Vorgang bedingt wiederum jegliche Tradition und Weitergabe, denn ohne das persönliche Bekenntnis hätte der Glaube längst an Bedeutung und Lebendigkeit verloren. Tradition ist hier keine unpersönliche Größe. Das Stehen in einer Tradition verbindet diese existenziellen Fragen Einzelner mit dem Strom an Erfahrungen der Vergangenheit und der Zukunft. Hier verdeutlicht sich, inwiefern Tradition ganz individuell gesehen eine Kategorie theologischer Erkenntnis ist: sie schafft einen Zugang zu Glaubenserfahrungen anderer und damit zu Zeugnissen der Gottesbegegnung und -erfahrung. Aus fundamentaltheologischer Perspektive hat dies Konsequenzen. Im Zugriff des Heute auf die Vergangenheit ist Tradition *jetzt* offen. Traditionsbildung ist damit nicht abgeschlossen.

Wesentlich ist nun, wie der Prozesscharakter von Tradition codiert wird. Festgestellt wurde bisher, dass Traditionen ohne Aktualisierungs- und Transformationspotenzial gefährdet sind, abzureißen und an Bedeutung zu verlieren. Und dennoch soll eine Verbindung zum eigenen »Ursprung« gewahrt werden – ein Balanceakt. Michael Seewald beschreibt diese Problematik in Bezug auf die Dogmengeschichte und weist auf die »instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität«[49] hin:

> »Reine Diskontinuität wäre der Beginn von etwas völlig Neuem, das in keiner Beziehung zum Alten steht und deshalb auch nicht als Entwicklung aus diesem erklärt werden könnte. Reine Kontinuität hingegen wäre Stillstand, weil jede Veränderung stets das Moment der Diskontinuität in sich trägt. Die Kirche, die sich als Gemeinschaft der Jünger Jesu in der Nachfolge der Apostel versteht, ist einerseits darauf angewiesen, eine Kontinuität zu ihrem geschichtlichen Ursprung zu wahren. Sie hat diese Kontinuität andererseits mit ihrer zeitlich fortschreitenden – und damit potentiell kontinuitätsbedrohlichen – Entfernung von diesem Ursprung zu verbinden.«[50]

Das Transformationspotenzial von Tradition, diese Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität kann nun als Gefährdung codiert werden. Der Umbruch wird zum Abbruch, Transformation zur Bedrohung. Doch es gibt auch andere Interpretationsmodelle, in der etwa »Traditionsbrüche als Bedingungen der Identität und Kontinuität re-

48 Ebd. Abkürzungen vervollständigt durch EH; Abkürzungen, bei denen eine Vervollständigung durch Singular oder Plural möglich ist, werden vorbehaltlich in Klammern vervollständigt.

49 Seewald, Michael: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2018, 285.

50 Ebd. 285–286.

ligiöser Traditionen«[51] gesehen werden. Siegfried Wiedenhofer begründet diese These mit der »Diskontinuität der Glaubensüberlieferung aufgrund der Pluralität der Zeiten und Orte«[52]. Er ortet als »Ursprung der jüdischen und christlichen Theologie eine Differenzerfahrung«[53], die sich im Kontext des Alten Testaments etwa im »Widerspruch zwischen der Überlieferung der Väter und der gegenwärtig erfahrenen geschichtlichen Situation der Glaubensgemeinde«[54] zeigt. Das Aushalten von Widersprüchen wird hier zur Ressource, die die Glaubenserkenntnis bereichern kann: »Zur wahren Erkenntnis gehört daher, daß der Widerspruch der Erfahrungsinhalte nicht bestritten oder verdrängt, sondern auf seine Gründe hin ausgelegt wird.«[55] Traditionstransformationen und die Auseinandersetzung mit der Deutung von Tradition sind eine erkenntnistheologische Herausforderung, ein Anspruch, den ein verantworteter Glaube sowohl an die Einzelnen als auch an die Kirche als Institution stellt. Diese Facetten der Codierung von Traditionstransformationen, Brüchen und Übergängen gilt es theoretisch und an konkreten Beispielen genauer zu untersuchen.

Eine solche Ambiguitätstoleranz gab es zwar innerhalb des Christentums und seiner Kirchen in Bezug auf das Judentum immer wieder, sehr oft aber nur marginalisiert abseits des kirchlichen Mainstreams. Anstatt Gemeinsamkeiten wahrzunehmen und als Quelle der Gotteserfahrung zu teilen, wurden diese oft eliminiert. Kritisch angemerkt muss jedoch werden, dass dieser Eindruck auch mit den zur Verfügung stehenden Quellen und deren Interpretation zu tun hat. Wolfram Kinzig versucht in seinem Aufsatz *Nähe und Distanz. Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*[56] eine alternative Hermeneutik für die Geschichte des jüdisch-christlichen Verhältnisses zu entwickeln. Entsprechend der Pluralität im Verhältnis von jüdischer und christlicher Bevölkerung, die als Ergebnis von zukünftigen historischen Forschungen zu erwarten sei, benötige es neben der hermeneutischen Brille des Antijudaismus auch neues Vokabular und neue Kategorien z.B. für interesseloses Nebeneinander oder alltäglichen Austausch und Begegnungen.[57]

(Vermeintliche) Widersprüche in den jeweiligen Glaubensnarrativen und Bekenntnissen wurden allerdings von Seiten der Kirche als Legitimation für Verfolgung und Vernichtung gesehen. Die Katastrophe der Schoah löste bei den Kirchen zunächst nur Sprachlosigkeit aus. Viel zu spät – und für viele zu zaghaft – folgte eine Reaktion, in der katholischen Kirche 1965 mit der Promulgation der Erklärung *Nostra aetate*. Und gerade dieses Dokument markiert die »Sprachprobleme« der Kirche im »Versuch des 2. Vatikanischen Konzils, das theologische Verhältnis zum Judentum auf den Begriff zu

51 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 59.

52 Ebd. 60.

53 Ebd. Wiedenhofer bezieht sich hier auf Richard Schaeffler (vgl. ebd. FN 15).

54 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 61.

55 Ebd.

56 Kinzig, Wolfram: Nähe und Distanz. Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen. In: Kinzig, Wolfram/Kück, Cornelia (Hg.): Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen (JuChr 11). Stuttgart: Kohlhammer 2002, 9–27.

57 Vgl. ebd. 25–26.

bringen«.[58] Gregor Hoff weist damit auf die theologischen Dynamiken in der Entstehung von *Nostra aetate* 4 und die anhaltende Ablehnung einiger Bischöfe hin.[59]

Dieses Sprachproblem ist für die Kirche virulent, denn vom zentralen Bezugspunkt Jesus her und basierend auf ihrer Heiligen Schrift ist »der Israelbezug für die Kirche konstitutiv«[60]. Wenn christliche Tradition ein Erfahrungs- und Erkenntnisraum des Glaubens sein will, muss dieser Bezug theologisch reflektiert werden. Insbesondere weil im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte versucht wurde, diesen »in Ersetzungsprozessen aufzulösen«[61].

Angesichts dieser gewaltvollen Geschichte und des »theologische[n] Ortswechsel[s]«[62] am Zweiten Vatikanischen Konzil stellt sich die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in der christlichen Tradition noch einmal anders. Traditionshermeneutische Reflexionen in Bezug auf eine »jüdisch-christliche« Tradition müssen im Bewusstsein dafür geschehen, »dass der Dialog nie *unschuldig* geführt werden kann, sondern Aspekt einer Gewaltgeschichte gegen Juden bleibt«[63].

4. Traditionsbestimmungen als Phänomene des Übergangs

Aleida Assmann weist in ihrem Buch *Formen des Vergessens* darauf hin, dass es gerade Übergangsphasen sind, in denen sich Wissen und Gedächtnis neu formatieren:

> »Dem Vergessen als einer Tätigkeit und einem Prozess kann man sich am besten von zwei Seiten aus annähern: Man kann beobachten, wie etwas gerade im Vergessen versinkt und wie es aus dem Vergessen wieder zurückkehrt. Solche Übergangsphasen sind historisch bedeutsam und werden als schmerzlich oder glückhaft empfunden, weil sich in ihnen unser Verhältnis zur Vergangenheit, zu unserem Wissen und zu unseren Mitmenschen manifestiert und neu justiert wird.«[64]

Das Vergessen ist Teil eines kulturellen Überlieferungsprozesses, in dem Identitäten herausgebildet werden: individuell oder als »Grundlage nationaler Identität«[65]. Assmann betont den Zusammenhang von Vergessen und Erinnern – und zwar nicht als Gegensätze, die vielleicht erste Assoziation dazu, sondern in ihrer komplexen »Verschränkung«[66]. Sie verweist auf die »Dynamik und Dialektik des Gedächtnisses, in

---

58 Hoff, Gregor Maria: Israel. Das Ganze der Existenz. Der jüdisch-christliche Horizont der gemeinsamen Gottesverantwortung am Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Hoff, Gregor Maria: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze (STSud 40). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010, 260–272, hier 263.

59 Vgl. ebd. 264.

60 Ebd. 271.

61 Ebd.

62 Ebd.

63 Hoff: Nostra Aetate 4 als Anfrage, 126.

64 Assmann, Aleida: Formen des Vergessens (Historische Geisteswissenschaften 9). Göttingen: Wallstein 2016, 26–27.

65 Ebd. 27.

66 Ebd. 13.

dem grundsätzlich Platzmangel herrscht, weshalb Erinnern und Vergessen untrennbar ineinandergreifen«[67]. Traditionen organisieren das Vergessen. Die Herausbildung eines Kanons und der Ausschluss von theologischen Strömungen und religiösen Praxen außerhalb der festgelegten kirchlichen Lehrmeinung, sogenannte Häresien, verdeutlichen diesen Vorgang. Ausgeschlossenes entsteht dabei einerseits durch bewusste Ablehnung von »Irrlehren«. Andererseits impliziert die bewusste Auswahl von Texten oder Lehren für einen Kanon auch immer den Ausschluss anderer Überzeugungen, die vielleicht nicht einflussreich genug, nicht bekannt oder etabliert waren.[68] Diese Organisation des Vergessens ist so selbstverständlich, dass sie meist nicht bewusst reflektiert wird. Innerhalb der katholischen Kirche stellt ein solch organisiertes Vergessen eine Strategie dogmatischer Entwicklung dar, in der »Korrekturen in der Lehre durch bewusstes Vergessen«[69] durchgeführt werden. Michael Seewald bezeichnet dies als »Obliviszierungsmodus«[70]. Ein solcher werde auch eingesetzt, um das »Versagen im sozialen oder politischen Kontext«[71] zu verschleiern. In Hinblick auf die Israeltheologie der Kirche kann im Anschluss daran gefragt werden, wo, warum und wann das Judentum in der christlichen bzw. katholischen Theologie und Kirche vergessen wurde. Kapitel 3 wird sich der Frage nach einer solchen Leerstelle ausführlich widmen.

Die Überlegungen haben Relevanz für die Auseinandersetzung mit der Bestimmung und Deutung von Tradition. Die Interpretation von Tradition als Reflexion des eigenen Selbstverständnisses scheint sich gerade dort zu konstituieren oder verändern, wo Herausforderungen religiöse Identitäten infrage stellen oder wo Glaubenstraditionen mit gesellschaftlichen Umbrüchen konfrontiert sind. Das *Arbeitsbuch Theologiegeschichte*[72] in zwei Bänden mag als Beispiel für die Bedeutung einschneidender Phasen in der Theologiegeschichte dienen: Das Einführungswerk skizziert neben für die jeweiligen Zeiten bedeutenden Gestalten der Theologie auch »historische[] Einschnitte«[73]. Hier werden »theologiegeschichtliche[] Entwicklungen […] als Diskursformationen und nicht zuletzt im Zuge von Problem- und Konfliktgeschichten ausgearbeitet«[74]. Als solche Zä-

67 Ebd. 14.

68 Dietmar Winkler weist z.B. auf die Marginalisierung der orientalischen Kirchen in der »westlichen Kirchengeschichtsschreibung« hin. Aus theologischen oder auch politischen Gründen waren diese Kirchen weitgehend aus dem Gedächtnis der (katholischen) Kirche gestrichen (vgl. Winkler, Dietmar W.: Wann trennten sich die Wege? Forschungszugänge zum Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria [Hg.]: Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 69–82, hier 71).

69 Seewald, Michael: Reform. Dieselbe Kirche anders denken. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2019, 87–88.

70 Ebd. 87.

71 Ebd. 88.

72 Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012 sowie Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013.

73 Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J.: Vorwort. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 7–9, hier 8.

74 Ebd. 7.

suren werden benannt: »Die Synode von Nizäa (325)«, »Chalzedon (451)«, »Scholastik«, »Via moderna/Mystik«,[75] »Reformation«, »Gegenreformation, Katholische Reform und Konfessionalisierung«, »Religion in der europäischen Aufklärung«, »Neuscholastik, Antimodernismus«, »Dialektische Theologie« und »Das Zweite Vatikanische Konzil«.[76] Der Begriff »Zäsur« ist als Metapher interessant. Eine Zäsur innerhalb eines musikalischen Werkes kann verschiedene Effekte haben. Sie kann einen markanten Wechsel im Rhythmus oder im Thema markieren, ihr kann aber ebenso eine Wiederholung des vorherigen Abschnittes folgen – oder sie ist ein Innehalten, das dem Vergangenen die Möglichkeit gibt, nachzuwirken. In der Verslehre strukturieren Zäsuren poetische Sprache nach bestimmten Regeln. Mit den genannten theologiegeschichtlichen Zäsuren verhält es sich ähnlich: Übergänge und Problembearbeitungen finden in den verschiedenen Phasen auf unterschiedliche Weise statt. Tradition wird in diesen einschneidenden Zeiten jeweils anders ausverhandelt und mehr oder weniger explizit thematisiert. Auch in der Philosophiegeschichte, die eng mit der Theologiegeschichte verflochten ist, lässt sich dieses Phänomen des Übergangs beobachten:

> »Philosophisch brisant wird Tradition offenbar erst in ihren Krisenzeiten, in Zeiten des Traditions-Bruchs, besonders deutlich etwa im Übergang vom Mythos zum Logos, mit dem die Philosophie in Griechenland beginnt, oder in der Kritik aller Traditionen durch die Vernunft im Zeitalter der Aufklärung. Doch erst mit der Kritik am Vernunftglauben der Aufklärung beginnt die philosophische Karriere des Begriffs der Tradition.«[77]

Im weiten Feld der Begriffsbestimmung von Tradition streicht der kulturwissenschaftliche Zugang von Aleida Assmann die Verflechtung von individueller und kollektiver Dimension von Tradition heraus. Umbruchszeiten, in denen Vergessen und Erinnern Wissensbestände – Traditionsbestände – neu ordnen, gibt es in Bezug auf den Glauben im Zusammenhang mit beiden Aspekten. Individuelle Erfahrungen stellen persönliche Glaubensüberzeugungen um und beeinflussen die eigene Selbstbestimmung innerhalb einer religiösen Tradition. Deutlich wird dies anhand religiöser Rituale, die an biografischen Wendepunkten stattfinden, wie im christlich-katholischen Kontext verschiedene Sakramente deutlich machen.[78] Umkehr und Bekehrung als Vollzüge religiöser Erfahrung prägen die Berichte und Zeugnisse der frühen christlichen Schriften. Wiederum sind die Phasen des Übergangs entscheidend für die Formung von Glaubensidentitäten.

Und auch kollektiv lässt sich dieses Phänomen nachvollziehen. Es ist eine Zeit des Übergangs, in der Personen in der Nachfolge Jesu mit dem Tod ihresgleichen konfrontiert werden – entgegen einer anfangs sehr ausgeprägten Naherwartung der Wiederkunft Christi. Vermutlich stellte sich hier die Frage, wie es möglich ist, eigene Erinnerungen und Glaubenserfahrungen weiterzugeben. Das drohende Vergessen regte dazu

75 Vgl. das Inhaltsverzeichnis von Hoff/Körtner: Arbeitsbuch Theologiegeschichte Band 1, 5–6.

76 Vgl. das Inhaltsverzeichnis von Hoff/Körtner: Arbeitsbuch Theologiegeschichte Band 2, 5–6.

77 Borsche: »Tradition«, 149. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

78 So symbolisiert z.B. die Taufe theologisch den Übergang zwischen dem neuen und dem alten Menschen, kirchlich jenen des Eintritts in die Gemeinschaft der Glaubenden und biografisch, gesehen im Kontext der Säuglingstaufe, jenen vom Mutterleib in die Umwelt.

an, Strategien der Erinnerung zu entwickeln. Doch können Erinnerungen und Erfahrungen linear und ungebrochen weitergegeben werden? Bereits hier beginnt Traditionsgeschichte zu einer gebrochenen Geschichte zu werden, in der Vergessen und Erinnern die angesprochene komplexe Verschränkung eingehen. Für die Weitergabe von Glaubenserfahrungen braucht es bestimmte Formen der Erinnerung, nämlich die vergegenwärtigende, die in der Entwicklung der Liturgie[79] oder in den christlichen Vollzügen der Liturgia, Diakonia und Martyria als zentrale Elemente der christlichen Tradition eine wesentliche Rolle spielen.

Ein weiterer Übergang, in den individuelle Identitäten und das kollektive Selbstverständnis geraten, ist jener vom Jüdischen ins Christliche. Die Zeit der diskursiven Auslotung dauerte länger als in der Forschung lange Zeit angenommen. Dieser für die Entwicklung christlicher Tradition so bedeutende Übergang wird im Kapitel 7 dieser Studie ausführlicher behandelt.

Die angeführten Zäsuren der Theologiegeschichte zeigen eine Auswahl zentraler Umbruchszeiten, die als Orientierung für die Darstellung einer Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen dienen – einige davon werden im Folgenden näher betrachtet. Sie werden ergänzt durch andere zentrale Übergangsphasen, in denen sich Traditionen herausbildeten oder traditionshermeneutische Umbrüche stattfanden.

79 Zur vergegenwärtigenden Bedeutung von Gebet und Liturgie in jüdischen Strömungen vgl. Homolka, Walter (Hg.): Liturgie als Theologie. Das Gebet als Zentrum im jüdischen Denken. Berlin: Frank & Timme 2005; Kampling, Rainer: Memorialkulturen (»Gedächtnis und Erinnerung«). In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau 2018, 211–226.

Kapitel 2 | Notizen einer Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen

In der Geschichte des Christentums gab es immer wieder Phasen, in denen wesentliche Weichenstellungen im Verständnis von Tradition stattfanden. Diese waren von unterschiedlichsten Faktoren beeinflusst. Nicht immer waren zunächst theologische Gründe Anlass zur Reflexion über den Glauben – auch pragmatische, politische, kulturelle oder geografische Faktoren spielten eine Rolle. Konstruktions- und Legitimierungsprozesse von Tradition können nicht monokausal erklärt werden.

Im folgenden Abschnitt werden verschiedene Entwicklungen skizziert, in denen Traditionsdynamiken sichtbar werden und Kriterien der Anerkennung und Legitimierung von Tradition erarbeitet wurden. Wie bereits festgestellt wurde, fand eine Aushandlung solcher Kriterien häufig in Zeiten des Übergangs oder der Krise statt, worauf auch Hermann Pottmeyer hinweist:

> »Anlaß, sich über die *Normen*, *Kriterien* und *Strukturen* des Überlieferungs- und Wahrheitsfindungsprozesses zu verständigen, war immer dann gegeben, wenn es in der Kirche zum Streit über die Glaubenswahrheit kam; aber auch äußere Bestreitung forderte dazu heraus. Und je länger und unübersichtlicher der Überlieferungsprozeß wurde und je umfangreicher das angesammelte Traditionsgut, desto mehr drängte die Aufgabe der Wahrheitsfindung dazu, die Gestalt eines methodisch geordneten Verfahrens anzunehmen.«[1]

Diese Frage der Kriteriologie wird im folgenden Überblick immer wieder verfolgt. Was sind Identitätsmarker sowie Anerkennungsvorgänge und -strategien in der christlichen Tradition? Als zentrale Basis aller »späteren *Kriteriologien*«[2] nennt Pottmeyer die Arbeiten der Kirchenväter sowie jene Theologien, die in der frühen Kirche entstanden. Überlieferung und Tradition werden in verschiedenen Ansätzen auch unterschiedlich bestimmt. Die Rezeption dieser Theologien und die jeweilige Verarbeitung im Angesicht aktueller Herausforderungen brachte wiederum neue Konzepte hervor. Ist von »Tradition« im Singular die Rede, dann stets im Bewusstsein dieser Pluralität an Interpretationen.

---

1 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 124.

2 Ebd.

1. Konstituierungen von Tradition(en) in der frühen Kirche

Die Spur der Traditionsbildung und Traditionshermeneutik in der frühen Kirche[3] wird in diesem Abschnitt anhand verschiedener Ausdrucks- und Verarbeitungsformen des christlichen Bekenntnisses verfolgt. Dieser Ansatz legt sich aus zwei Gründen nahe. Tradition wird erstens wesentlich auch durch ihre Materialität und Denkmuster mitbestimmt: durch die sprachliche und philosophische Verarbeitung des Christusereignisses, die Medien der Vermittlung und Weitergabe, Riten und Repräsentationsformen im sozialen und gesellschaftlichen Leben (etwa durch die Herausbildung geistlicher Stände und spezifischer Lebensformen wie dem frühen Mönchtum). Die Orientierung an Verarbeitungsformen des Christusbekenntnisses – z.B. in Briefen, theologischen Abhandlungen oder Gebrauchstexten – ermöglicht außerdem einen rezeptionsanalytischen Zugang. In der Erforschung der »Ursprünglichkeit« heiliger Schriften, vor allem der Jesusworte, gab es in der Theologie unterschiedlichste Ansätze. Manche versuchten und versuchen etwa, »hinter« den Texten des neutestamentlichen Kanons eine »Urgestalt der Worte Jesu«[4] zu identifizieren. Jens Schröter kritisiert solche Ablösungsversuche »als eine unter den je aktuellen Erkenntnisbedingungen entworfene Figur, die auf einer bestimmten Auswahl von Material aus diesen ersten Deutungen beruht«[5]. Anstatt der Erkenntniskategorie der Echtheit scheint jene der *Erinnerung* adäquater zu sein.

> »Die Unterscheidung zwischen historischem Material und dessen Interpretation kann jedenfalls nur dann überzeugen, wenn dabei eine wirkungsgeschichtliche Plausibilität erreicht wird, die die verschiedenen Rezeptionsvorgänge als Reaktionen auf das Wirken Jesu verständlich macht. Dies ist freilich etwas grundsätzlich anderes als die Frage nach ›echten‹ Jesusworten.«[6]

---

3 Markus Tiwald reflektiert kritisch die für die erste Zeit der Jesusbewegung(en) gebräuchlichen Begriffe wie »Urchristentum«, »Frühes Christentum« oder »Apostolische Zeit« (vgl. Tiwald: Das Frühjudentum, 31–32). Während ersterer Begriff auf eine »gewisse Normativität« (ebd. 32) der Zeit bis zum Jahr 150 n. Chr. hinweist, ist der Terminus »Frühes Christentum« zeitlich zu ungenau. Die »apostolische Zeit« ist »insofern anachronistisch, als sie eine gewisse monolineare und normative – eben ›apostolische‹ – Urzeit der Kirche annimmt, obwohl mit wesentlich komplexeren Entwicklungslinien zu rechnen ist« (ebd. 32). Die im Text verwendete Bezeichnung der »frühen Kirche« wird hier als Überbegriff für die Zeit der beginnenden Jesusbewegung bis zu den ersten Konzilien verwendet – im Bewusstsein, dass die Herausbildung einer eigenständigen christlichen Bewegung und das Selbstverständnis als »Kirche« ein lange andauernder, heterogener Prozess war.

4 Vgl. etwa Schwarz, Günther: »Und Jesus sprach«. Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu (BWANT 118). Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1985: »Im voraufgegangenen Teil III habe ich 25 Texte aus den synoptischen Evangelien – mit Parallelen, wo sie vorhanden waren – erst emendiert, dann ins Aramäische rückübersetzt, danach ins Deutsche übertragen und, wenn es nötig schien, interpretiert: in der erklärten Absicht, den Urwortlaut wiederzugewinnen, um dadurch dem ursprünglichen Sinn so nahe wie möglich zu kommen.« (ebd. 297). Er gibt dazu in FN 2 die Anmerkung: »Weit näher als es der griechische Text ermöglicht.« (Ebd. 297, FN 2).

5 Schröter, Jens: Markus, Q und der historische Jesus. Methodische und exegetische Erwägungen zu den Anfängen der Rezeption der Verkündigung Jesu. In: ZNW 89 (1998) H. 3, 173–200, hier 179.

6 Schröter: Markus, Q und der historische Jesus, 182.

Schröter macht hier als evangelischer Theologe einen vor allem für die katholische Theologie wichtigen Punkt stark. Die Größen Tradition, Kirche und Schrift bilden einen komplexen, wechselwirksamen und konstitutiven Zusammenhang. Jenseits dieser Konstellation können kaum Kriterien einer Differenzierung gewonnen werden. Rezeption ist kein isoliertes Phänomen, sondern findet bereits in innerhalb von religiösen Gruppierungen ausverhandelten Kategorien statt. Dies spiegelt sich in den Quellen wider, bei denen es sich vor allem um »historisch-biographisch orientierte Berichte handelt, die zugleich von christologischen Überzeugungen getragen sind«[7].

Die Rezeption der Worte Jesu wird dann nicht zu einer Verfälschung, sondern einer Erinnerungsgeschichte, die von einer »Transformation of Pastoral Discourse«[8] geprägt ist, wie etwa John S. Kloppenborg und Callie Callon in einer Studie über das Gleichnis vom Hirten darstellen. Heilige Schriften tragen deshalb ein performatives Moment in sich, weil sie durch die weitergegebene Erinnerung zum Glaubensraum werden. In der Liturgie zeigt sich das besonders.

Um die Spur frühchristlicher Überlieferungsgeschichte und Traditionsbildung zu verfolgen, werden exemplarisch verschiedene Stationen herausgegriffen: die Briefe des Paulus als Zeugnisse, die in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen wurden, die Schriften von Justin dem Märtyrer als Vertreter der Apologeten sowie Glaubensbekenntnisse der ersten Jahrhunderte mit ihrer vielfältigen Verwendung.

(1.) *Paulus* formuliert in seinen Briefen[9] an christliche Gemeinden einen wirkmächtigen Identitätsmarker für die gesicherte Überlieferung: jenen der apostolischen Tradition. So schreibt er im Galaterbrief:

> »Als es aber Gott gefiel, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, in mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Völkern verkünde, da zog ich nicht Fleisch und Blut zu Rate; ich ging auch nicht sogleich nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück. Drei Jahre später ging ich nach Jerusalem hinauf, um Kephas kennenzulernen, und blieb fünfzehn Tage bei ihm. Von den anderen Aposteln sah ich keinen, nur Jakobus, den Bruder des Herrn. Was ich euch hier schreibe – siehe, bei Gott, ich lüge nicht.« (Gal 1,15-20)[10]

Der apostolische Status wird zum einen durch den Aspekt der »Selbstoffenbarung des Auferstandenen«, zum anderen die Sendung »zur Verkündigung des Wortes Gottes« bestimmt.[11] Aber nicht nur als solch »unmittelbarer Offenbarungszeuge«[12] nach dem

7 Ebd.

8 Kloppenborg, John S./Callon, Callie: The Parable of the Shepherd and the Transformation of Pastoral Discourse. In: Early Christianity 1 (2010) H. 2, 218–260, hier 218.

9 Für eine Einleitung zur Problematik einer genauen Chronologie der Abfassung der paulinischen Briefe vgl. Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament. 9., durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 31–53.

10 Bibelzitate werden, so nicht anders vermerkt, wiedergegeben nach: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016.

11 Beide Zitate Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 125.

12 Ebd.

Damaskusereignis versteht sich Paulus als Apostel, sondern auch, weil er »Tradent des Zeugnisses der Erstapostel«[13] ist. Die Re-Konstruktion von Anfängen wird an diesem Textausschnitt deutlich: nach Vorbild der Propheten der Schrift erfolgt die Selbstdeutung des Paulus durch eine Erwählung im Mutterleib, noch vor dem offensichtlichen Berufungsereignis. Die zweite Referenz zum Ursprung der Überlieferung sind die Apostel als Erstzeugen der Offenbarung Gottes: »Sich selbst und die übrigen Apostel stellt er als *Offenbarungszeugen* des Wortes Gottes und *Bürgen* seiner wahren Überlieferung vor. So erscheint die normative Rolle der apostolischen Tradition bereits in den frühesten neutestamentlichen Schriften.«[14]

Das Medium des Briefes repräsentiert dabei die Tendenz, die Christusbotschaft in neue geografische Räume hinein zu verbreiten. Der antiken Brieftradition entsprechend dient der Brief als »Ersatz für ein Gespräch«, wenn die »Kommunikationspartner räumlich und zeitlich getrennt sind«.[15] Er wirkt damit entgrenzend und soll zugleich Nähe herstellen.

Die Rolle des Paulus in der Herausbildung einer christlichen Tradition wird in der Forschung unterschiedlich bewertet. Sowohl die »New Perspective on Paul«[16] als auch die »Paul within Judaism Perspective«[17] versuchen, den zeitgenössischen, jüdischen Kontext des Paulus in der Interpretation seiner Theologie stärker zu berücksichtigen. Die »New Perspective on Paul« wollte eine »Alternative zur lutherischen Paulusdeutung«[18] darstellen, in der die »Rechtfertigungsaussagen in der paulinischen Theologie«[19] zu stark auf die individuelle Problemlage des sündigen Menschen bezogen wurden. So schreibt Krister Stendahl, mit dem die neue Forschungsperspektive in den 1960er Jahren ihren Anfang nahm: »Especially in Protestant Christianity – which, however, at this point has its roots in Augustine and in the piety of the Middle Ages – the Pauline awareness of sin has been interpreted in the light of Luther's struggle with his conscience.«[20] Stattdessen, so hebt Schröter in einer Analyse Stendahls hervor, gehe es dem Apostel darum, das Verhältnis von Juden und Heiden im Kontext der Heilsgeschichte zu klären: »Die Theologie des Paulus ziele darauf, einen Zugang zu Gott zu entwickeln, der den Heiden genauso möglich sei wie den Juden, keineswegs aber, den jüdischen Glauben hinter sich zu lassen.«[21] Was in den 1980er Jahren als exegetischer Durchbruch in der »Kritik an der Substitutionstheologie« galt, kann heute als »Mainstream« der neutestamentlichen Forschung

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Beide Zitate Schnelle: Einleitung, 55.

16 Für einen kurzen Überblick vgl. Schröter, Jens: »The New Perspective on Paul« – eine Anfrage an die lutherische Paulusdeutung? In: Luther-Gesellschaft e. V. (Hg.): Lutherjahrbuch 80 (2013), 142–158. Die Diskussion wurde konkret in den 1960er Jahren ausgelöst durch einen Aufsatz von Stendahl, Krister: The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. In: HThR 56 (1963) H. 3, 199–215.

17 Vgl. z.B. Eisenbaum, Pamela: Paul Was Not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostle. New York: Harper Collins 2009.

18 Schröter: »The New Perspective on Paul«, 143.

19 Ebd.

20 Stendahl: The Apostle Paul, 200.

21 Schröter: »The New Perspective on Paul«, 146. Vgl. Stehndahl: The Apostle Paul, 204.

bezeichnet werden.[22] Allerdings werde diese »Revision der anachronistischen Interpretationen von Paulus als Konvertit«[23] von anderen Disziplinen der Theologie noch nicht umfassend rezipiert.

Die »Paul within Judaism Perspective« geht in ihren verschiedenen Forschungsrichtungen noch einen Schritt weiter. So sei laut Udo Schnelle »die Grundthese der ›Paul within Judaism Perspective‹, dass Paulus nie aufgehört habe, ein Tora observanter Jude zu sein«[24]. Vor dem Hintergrund der starken Naherwartung des Paulus formuliert eine Vertreterin der Richtung, Paula Fredriksen:

> »Paul held these convictions as a committed Jew, and he enacted them as a committed Jew. In brief, so this study will argue, Paul lived his life entirely within his native Judaism. Later traditions, basing themselves on his letters, will displace him from this context. Through the retrospect of history, Paul will be transformed into a ›convert‹, an ex- or even an anti-Jew; indeed, into the founder of gentile Christianity.«[25]

Fredriksen kritisiert vorschnelle Projektionen späterer Zeiten auf die paulinische Theologie, die unter den Vorzeichen historischer Entwicklungen entstanden, Paulus aber natürlich noch nicht berührt haben.

Gerade letzterer Forschungsansatz blieb nicht unwidersprochen. Laut Schnelle bildete sich mit der Theologie des Paulus ein »neues Wissenssystem«[26]. Das entstehende Christentum war stark geprägt von den jüdischen Traditionen der ersten Jesusanhänger*innen. Schnelle vertritt allerdings die Meinung – entgegen der »Paul within Judaism Perspective« – dass Paulus auch bewusst neue Akzente setzte und mit seiner Theologie eine neue Bewegung anstrebte: »Das paulinische Identitätskonzept integrierte und transformierte einerseits jüdische Basisüberzeugungen, zugleich löste es sich von den klassischen Säulen des Judentums und füllte sie inhaltlich neu.«[27] Die Diskussion um den Anteil Paulus' an der »Trennung« von Christentum und Judentum ist ungebrochen. Ausgangspunkt ist häufig Paulus' Einsatz dafür, dass die Beschneidung für das Bekenntnis zu Jesus Christus nicht notwendig sein sollte. Die Beurteilung der Beschneidung bei Paulus ist komplex und muss im Kontext seines Aufenthaltes in der antiochenischen Gemeinde und der Dynamiken des Diasporajudentums gesehen werden.[28] Michael Theobald warnt davor, zu vorschnell von einer vor allem »heidenchristlich« geprägten Kirche auszugehen, in der das »Judenchristentum« keine Rolle mehr spielte:

---

22 Beide Zitate Meyer, Barbara U.: Gewaltstrukturen und die Verunglimpfung des Gesetzes im christlichen Denken. In: KuI 33 (2018), 98–111, hier 109.

23 Ebd.

24 Schnelle, Udo: Über Judentum und Hellenismus hinaus: Die paulinische Theologie als neues Wissenssystem. In: ZNW 111 (2020) H. 1, 124–155, hier 127.

25 Fredriksen, Paula: Paul. The Pagans' Apostle. New Haven (CT)/London: Yale University Press 2017, xii.

26 Schnelle: Über Judentum und Hellenismus hinaus, 148.

27 Ebd. 153.

28 Vgl. Theobald, Michael: »Christus – Diener der Beschnittenen« (Röm 15,8). Der Streit um die Beschneidung nach dem Neuen Testament. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2020, 96–144, hier 104–112.

> »Geschichtskonstruktionen, die auf der Annahme beruhen, dass das sog. ›Judenchristentum‹ mit dem ersten Krieg gegen die Römer 66–71 n. Chr., spätestens nach dem zweiten Krieg im Anschluss an den Bar-Kochba-Aufstand 132–35 n. Chr. von der Bildfläche verschwand, sind längst obsolet. Auch danach gab es bis weit in die Spätantike hinein Jesus gläubige Juden bzw. Christen mit jüdischer Prägung unterschiedlicher Provenienz.«[29]

Theobald betont die Vielfalt »verschiedene[r] Judentümer mit unterschiedlichen theologischen Profilen«[30]. Gerade für die Beschneidung könne eine unterschiedliche Praxis für das palästinische Judentum und das Diasporajudentum angenommen werden.[31]

Dies könnte auch die paulinische Position beeinflusst haben. Als einen möglichen Forschungskonsens formuliert Schnelle:

> »Dass Jesus galiläischer Jude war und sein Wirken in diesem Kontext interpretiert werden muss, ist heute ebenso selbstverständlich wie die Feststellung, dass Paulus einen engagierten Diskurs mit Juden und Judenchristen seiner Zeit über die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die daraus resultierenden Konsequenzen geführt hat.«[32]

Die Rezeption der paulinischen Theologie und die Kontroversen darum zeigen, dass mit Paulus eine wichtige Weichenstellung im Diskurs um Traditionshermeneutik stattfand. Zum einen benennt Paulus die Zeugen der Offenbarung als Bürgen der Überlieferung, woraus sich das Prinzip der personalen Weitergabe der Christusbotschaft entwickeln wird. Apostolizität gewinnt hier ausgehend von ihrer individuellen Dimension (die unmittelbaren Offenbarungszeugen) auch eine kollektive Bedeutung – als Eigenschaft, die gesicherte Überlieferung verbürgt (repräsentiert etwa in der apostolischen Sukzession des Amtes). Zum anderen stellt Paulus Überlegungen zur Verkündigung der Christusbotschaft an Jüdinnen und Juden und die paganen Völker an und beeinflusst damit auch spätere Verhältnisbestimmungen zwischen dem entstehenden Christentum und Judentum. Der Frage nach dem Prozess der Trennung bzw. Entstehung von Christentum und rabbinischem Judentum sowie den damit verbundenen theologischen Konsequenzen wird in Kapitel 7 ein eigener Abschnitt gewidmet.

(2.) In einer Wechselwirkung von fortschreitender Zeit und neuen Kontexten, in die hinein die Botschaft Jesu getragen wurde, entstanden auch neue Kommunikationsformen, wie Wolfgang Wischmeyer am Beispiel *Justins des Märtyrers* beschreibt:

> »Das Apostolische Zeitalter und sein dominantes Kommunikationsmedium in der literarischen Form des Gemeindebriefes geht zu Ende und neue literarische Formen müssen gefunden und erprobt werden. Insofern ist das Auftreten der Apologeten auch ein mediengeschichtliches Ereignis, das nach der esoterisch für die christlichen Gemeinden bestimmten Evangelien- und Briefliteratur der ›apostolischen‹ Zeit den Zugang

---

29 Ebd. 99.

30 Theobald: »Christus – Diener der Beschnittenen«, 143.

31 Vgl. ebd.

32 Schröter: »The New Perspective on Paul«, 144.

auch zum Markt einer breiteren Öffentlichkeit eines literarisch interessierten Publikums eröffnet.«[33]

Justin wurde in der griechischsprachigen, von den Römern gegründeten Stadt Flavia Neapolis im früheren Judäa wahrscheinlich zwischen 100 und 110 n. Chr. geboren.[34] Die drei ihm zuzurechnenden Schriften entstanden ab etwa 153[35]. Justin stellte »sich selbst als einen Philosophen«[36] dar, bediente sich philosophisch-literarischer Mittel und sprach damit auch neue Gruppen an.[37] Er war »zugleich aber von einem hermeneutischen Konzept bestimmt [...], das den christlichen Glauben in einer hierarchisierten Vorstellung von Wahrheit an der Spitze sieht«[38]. Justin transformierte nun als erster die politisch-literarische Gattung der Petition zur Vermittlung der Christusbotschaft.[39] Eine Petition war ein an die römischen Kaiser gerichtetes Ansuchen. Eusebius von Caesarea bezeichnet Texte sogenannter frühchristlicher Autoren wie Justin, Apollinaris von Hierapolis oder Melito als »Apologien«, die sich an diese Form in ihrem Wirken anlehnten.[40] Justin eignete sich die Textform an, um sie für seine Zwecke zu verwenden: »What Justin did was to hijack this normal Roman administrative procedure and turn it into a vehicle for articulating and disseminating the message of the Gospel.«[41] Charakteristisch für eine solche Petition ist die Anrede an den Kaiser, eine Darstellung der problematischen Situation, der Aufweis guter Gründe für die Akzeptanz des Ansuchens und ein ebensolches Gesuch.[42] Allerdings vermutet man, dass eine Apologie in solch einer Form weniger als offizielles Ansuchen gedacht war. Die Autoren erhofften möglicherweise »die Aufmerksamkeit des Kaisers eher zu erregen, indem sie interessante Literatur schrieben«[43] und legten deshalb eine ausführliche philosophische Reflexion des Glaubens entlang antiker Vorbilder vor.[44] Justin stellt zentrale Glaubensinhalte dar und versucht eine Verteidigung und Erklärung durch den Aufweis der Vernunftmäßigkeit dieser sowie die Herstellung von Analogien mit den griechischen und römischen religiösen und mythologischen Traditionen.[45] Ein solcher Wechsel der Literaturgattung wirkt auch performativ:

---

33 Wischmeyer, Wolfgang: Justin Martyr (gest. 165). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 11–22, hier 13.

34 Vgl. Parvis, Paul: Justin Martyr. In: ET 120 (2008) H. 2, 53–64, hier 53–54.

35 Überliefert sind zwei Apologien sowie der *Dialog des heiligen Philosophen und Märtyrers Justin mit dem Juden Tryphon* (vgl. Wischmeyer: Justin, 11).

36 Wischmeyer: Justin, 12.

37 Vgl. ebd. 14.

38 Ebd. 12.

39 Vgl. ebd. 15.

40 Skarsaune, Oskar: »Apologie, literarisch«. I. Form und Gattung. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00913 (01.12.2022).

41 Parvis: Justin Martyr, 56.

42 Vgl. Skarsaune: »Apologie, literarisch«.

43 Ebd. Abkürzung vervollständigt durch EH.

44 Vgl. ebd.

45 Vgl. Justin der Märtyrer: Erste Apologie. Aus dem Griechischen übersetzt von Gerhard Rauschen. In: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Band I (BKV, 1. Reihe, 12) Kempten/München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung 1913, 65–138. Für die Anrede vgl. ebd. 65–66: »An den Kaiser Titus Älius Hadrianus Antonius Pius Cäsar Augustus [...] und das ganze römische Volk richte

Bereits durch die Form sollen das christliche Bekenntnis legitimiert und Anschuldigungen gegen die christliche Bevölkerung entkräftet werden.

Justin griff nicht nur auf eine neue literarische Form zurück, er versuchte auch, neue Sprachformen für das christliche Bekenntnis zu finden und es so in ein Gespräch mit der griechisch-römischen Philosophie und Geistesgeschichte zu bringen.[46] Diese neuen Sprachformen waren allerdings nicht nur Mittel zum Zweck, sondern beeinflussten auch die weitere Entwicklung theologischen Denkens. Justin repräsentiert damit eine weitere Weichenstellung der Traditionshermeneutik:

> »Christliche Theologie entsteht als Transformation jüdischer Traditionsbestände sowie philosophischer Theorieformulare und reflektiert ihre eigene Geschichtlichkeit, indem sie die Praxis ihrer Anknüpfung spezifisch *theologisch* historisiert. Das geschieht exemplarisch an einem Beginn christlicher Theologie durch Justin den Märtyrer, indem er das vorgegebene Logos-Verständnis christologisch reformuliert. Damit beansprucht er zugleich, dass das alte philosophische Konzept erst im Licht der neuen Heilsgeschichte definitiv verstanden werden kann.«[47]

Gregor Hoff stellt anhand Justins Lehre vom *logos spermatikos* dar, wie das »Problem der Traditionskontinuierung«[48] bereits in frühchristlicher Zeit bearbeitet wurde. Indem Justin die Lehre vom Logos aufgriff,[49] konnte er die Erkenntnis Gottes als »den Menschen eingepflanzte[] Wahrheitskeime«[50] darstellen. Hoff weist auf die »Pluralität von Benennungen«[51] des Logos bei Justin hin:

> »In der Vielfalt der Namen zeigt sich ein sprachtheologischer Prozess: Der eine Gott wird unterschiedlich erfahren, angesprochen und im Sprechakt an die Gegenwart des Sprechers vermittelt. In diesem Vorgang erweist sich die Historisierung der theologischen Bestimmungen als ein basaler Vorgang. Theologie muss selbst geschichtlich sein, weil sie die Wirklichkeit Gottes als Sprechen und Handeln in der Geschichte erfasst und darstellt. Das aber kann nur im geschichtlichen Durchgang erfolgen, der bei

---

ich Justinus […] für die Leute aus jedem Volksstamm, die mit Unrecht gehaßt und verleumdet werden, zu denen ich auch selbst gehöre, folgende Ansprache und Bittschrift.« Für das abschließende Gesuch vgl. ebd. 137: »Wenn euch nun dieses Sinn und Wahrheit zu haben scheint, so achtet es; erscheint es euch aber als eitles Gerede, so verachtet es als törichtes Zeug, verhängt aber nicht über Leute, die kein Unrecht begehen, wie über Feinde den Tod.«

46 Vgl. Wischmeyer: Justin, 15.

47 Hoff, Gregor Maria: Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwarten. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018, 30.

48 Ebd.

49 Vgl. Kinzig, Wolfram: »Justin«. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_11146 (01.12.2022).

50 Kinzig: »Justin«.

51 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 30. Für den Text vgl. Justin der Märtyrer: Dialog mit dem Juden Trypho. Aus dem Griechischen übersetzt von Philipp Hauser. In: Justinus, Dialog. Pseudo-Justinus, Mahnrede (BKV, 1. Reihe, 33). Kempten/München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung 1917, 1–231. So wird der Logos z.B. als »Weisheit« (ebd. 64,4), »Gott«, »Herr«, »Engel« (ebd. 56,4) bezeichnet. Justin fasst dies zusammen: »Vor allen Geschöpfen als Anfang hat Gott aus sich eine vernünftige Kraft erzeugt, welche vom Heiligen Geiste auch Herrlichkeit des Herrn, ein andermal Sohn, dann Weisheit, bald Engel, bald Gott, bald Herr und Logos genannt wird« (ebd. 61,1).

> Justin die Tradition in der Weise *innoviert*, dass der christologische Abschluss der Tradition *als Innovation* zur Sprache gebracht werden muss – in unterschiedlichen Referenzen, Zeichen, Bildern, Worten *für diese Wirklichkeit*.«[52]

Die Historisierung theologischer Sprachformen ermöglichte es, sprachliche und konzeptionelle Innovation als legitimen Prozess der Traditionsfortschreibung einzuführen. Die Position als Minderheit in der Gesellschaft, Anfragen und Bedrohungen von außen forderten Profilbildung und die Übersetzung der Glaubensinhalte in einen anderen philosophisch-gesellschaftlichen Kontext hinein.[53] Innovation wurde zur Voraussetzung der weiteren Verbreitung der Christusbotschaft und damit auch der Herausbildung und Fortbildung christlicher Tradition.

(3.) *Glaubensbekenntnisse* nehmen in der Traditionsbildung eine wichtige Rolle ein, sie sind Zielpunkt und Richtschnur des Glaubens – so zumindest häufig der Eindruck aus gegenwärtiger Perspektive. Das Publikationsprojekt *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*[54] zeigt jedoch das Bild einer dynamischen Vielfalt frühchristlicher Bekenntnisse.

> »Collections such as these show how productive Christians have been when they felt obliged in various historical circumstances to give a succinct account of their faith, but they make also clear that over the centuries the Christian faith has always been in danger of coagulating into sterile formulae.«[55]

Bekenntnisse waren dabei nicht nur liturgische Texte – wie sie in der heutigen Wahrnehmung häufig erscheinen –, sondern hatten vielfältige Funktionen.[56] Sie wurden im Rahmen der Taufvorbereitung gelernt, als Verteidigung beim Vorwurf der Häresie vorgetragen, von Synoden als »point of departure or as a result of their deliberations«[57] verwendet und dienten zur Katechese. Damit hatten Glaubensbekenntnisse zum einen »a missionary purpose« und zum anderen »a dogmatic purpose«.[58]

Kinzig weist darauf hin, dass in den Anfängen des Christentums etwa in den Evangelien oder in den paulinischen Briefen implizite und kurze Bekenntnisformeln ausreichten: »Initially, it seems to have sufficed to exclaim ›Jesus/Christ is the Lord‹.«[59] Deklarative Bekenntnisse – »creeds introduced by ›I believe in‹ or ›we believe in‹«[60] – entstan-

52 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 30.

53 Dies zeigen auch die »Hauptziele« der frühen Apologetik: »Aufzuweisen, daß das Christentum eine legale Religion sei, die nicht mit kriminellen Handlungen verbunden ist und nicht die römische Gesellschaft untergräbt; ferner, daß es vernunftgemäß sei.« (Sakarsaune, Oskar: »Apologetik«. IV. Kirchengeschichtlich. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00900 [28.12.2022]. Abkürzungen vervollständigt durch EH).

54 Vgl. Kinzig, Wolfram (Hg.): Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts. Volume 1–4. New York: Oxford University Press 2017.

55 Kinzig: Faith in Formulae, Vol. 1, vi.

56 Vgl. Kinzig: Faith in Formulae, Vol. 1, 1 und 7–8.

57 Ebd. 1.

58 Beide Zitate ebd. 7–8.

59 Ebd. 7.

60 Ebd. 8.

den nicht vor dem 4. Jahrhundert[61] und wurden »in times of dogmatic crisis, either individually or collectively«[62] formuliert. Wiederum entstehen traditionsbildende Texte in Zeiten des Übergangs. Als solche Krisenphänomene benennt Kinzig z.B. den Streit um die Trinität, christologische Debatten, Kontroversen über theologische Positionen wie den sogenannten Monophysitismus oder den Monotheletismus sowie den Adoptianismusstreit.[63] Kirchliche Tradition ist auch nicht isoliert von anderen religions- und kulturgeschichtlichen Entwicklungen zu denken. Dies zeigt sich in der Benennung von Bekenntnissen als »*symbolon/symbolum*«[64]. Die Bezeichnung wurde auch für Erkennungszeichen bzw. -sätze in Mysterienkulten verwendet. Eine mögliche Folgerung wäre, »that this custom was transferred to the Christian cult«[65] – auch wenn diese Ansicht nicht unumstritten ist.[66] So dokumentiert Kinzigs Edition Traditionsdynamiken in der Frühzeit der Kirche auf verschiedene Weise.

> »Dieser Glaube fand bis dahin in zahllosen *Formulae* seinen Niederschlag, und diese umfassend zu dokumentieren ist eines der Ziele des vorliegenden Werkes. Dass der *eine* Glaube anfangs in *einer* Formulierung enthalten gewesen sein sollte, erscheint von hier aus überaus unwahrscheinlich.«[67]

In der Entwicklung der Liturgie bilden sich solche Dynamiken besonders ab. Das Werk *Faith in Formulae* zeigt, dass wir auf Wissensformen angewiesen sind, um »die Materie in ihrer ganzen Komplexität (soweit es die Überlieferungslage gestattet)«[68] darstellen zu können. Theologie und Wissenspolitik greifen hier ineinander. Die Zusammenstellung ermöglicht einen Einblick in die Vielschichtigkeit der Bekenntnisse, von denen manche in der späteren Rezeption als verbindlich festgelegt wurden.

Eine wesentliche Rolle in der Entstehung deklarativer Bekenntnisse dürften neben der zentralen Bedeutung in der Verkündigung und Taufvorbereitung vor allem Debatten über die korrekte Lehre der Kirche gespielt haben. Neue theologische Kontroversen und ein sich ausbreitendes Christentum erforderten neue Vergewisserungen der überlieferten Botschaft: »Das Ende der apostolischen Zeit bedeutete eine Zäsur, weil die Frage, die sich damit stellte, neu war und neue Antworten erforderte.«[69] Die Geschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen führt deshalb weiter zu den Konzilien als traditionsbildende Orte und Diskurse.

---

61 Kinzig, Wolfram: Christus im Credo. Überlegungen zu Herkunft und Alter des Christussummariums im Apostolikum. In: Kinzig, Wolfram: Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen (AKG 132). Berlin/Boston: De Gruyter 2017, 269–292, hier 269.

62 Kinzig: Faith in Formulae, Vol. 1, 3.

63 Vgl. ebd.

64 Ebd.

65 Kinzig: Faith in Formulae, Vol. 1, 6.

66 Vgl. ebd. Kinzig liefert dazu verschiedene Textbeispiele, vgl. ebd. 61–68.

67 Gemeinhardt, Peter: Rezension. Wolfram Kinzig, Hg. und Übers., unter Mitarbeit von Christopher M. Hays: Faith in Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts, 4 Bde., Oxford Early Christian Texts. In: ZAC 23 (2019) H. 1, 149–162, hier 151.

68 Ebd.

69 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 130.

2. Konzilien: Meilensteine der Traditionsdeutung?

Konzilien weisen auf die Fragwürdigkeit der Kirche in ihrer Lehr- und Organisationsgestalt sowie ihren Glaubensformen hin. Sie wurden im Laufe der Geschichte dann abgehalten, wenn sich Selbstverständlichkeiten auflösten. Konzilien legen damit das kirchliche Identitätsproblem offen. Ohne hier einen umfassenden Blick auf die gesamte Konzilsgeschichte von ihren Anfängen bis zur Gegenwart geben zu können und wollen, sollen ausgewählte Aspekte und Beispiele in Bezug auf die Entwicklung der Traditionshermeneutik beleuchtet werden.[70]

Vor allem mit dem retrospektiven Blick wird den Konzilien – bzw. Synoden als ihr griechisches Synonym[71] – oft eine umfassende, ja universalkirchliche Autorität zugesprochen. Dies mag mit einigen Eigenschaften zu tun haben, die Konzilien heute kirchenrechtlich zugeschrieben werden, wie »Einberufung, Leitung und Bestätigung durch den Papst einerseits, Teilnahmeberechtigung und Einladung aller Bischöfe (oder Diözesanbischöfe) andererseits«[72], oder auch mit der Annahme, Konzilien seien als Versammlung der Bischöfe und zum Teil auch anderer geistlicher Amtsträger demokratische Instrumente der gesamten Kirche gewesen. Diese Kriterien allerdings »versagen in ihrer Anwendung auf die Geschichte«[73], wie Klaus Schatz betont, vielmehr sei häufig eine »Idealisierung der Konzilien des ersten Jahrtausends«[74] zu beobachten. Eine solche Idealisierung stellt selbst eine Transformation der Tradition dar, von der aus eigene Traditionslinien gebildet wurden.

Die Rahmenbedingungen der »kaiserlichen Reichskonzilien des Altertums«, der »mittelalterlichen Konzilien der abendländischen Christenheit« sowie der »Konzilien der neuzeitlichen katholischen Konfessionskirche« waren sehr unterschiedlich,[75] in Bezug auf die Anlässe, Vorbereitungen, ihre Durchführung und Rezeption. Die frühkirchlichen Konzilien der ersten Jahrhunderte können heute besondere Autorität beanspruchen, sie prägten die Identität des Christentums wesentlich. Dies war jedoch vor allem eine Frage der Rezeption, wie ein Definitionsversuch der sogenannten »Ökumenischen Konzilien« durch Schatz zeigt: »›Ökumenisch‹ sind jene Konzilien, die im nachhinein im Rezeptionsprozeß wenigstens der römisch-katholischen Kirche bestanden haben.«[76] Nicht übersehen werden darf dabei allerdings die Bedeutung jener

70 Einen Überblick über die Entstehung der Konzilien, mögliche Definitionen und die Konzilsgeschichte bietet Schatz, Klaus: Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte. Paderborn: Ferdinand Schöningh ²2008.

71 Für die frühe Kirche können der Begriff lateinischen Ursprungs »Konzil« und der griechischstämmige Terminus »Synode« synonym verwendet werden. Erst später entwickelte sich die Synode als Spezialbezeichnung für lokalere Kirchenversammlungen (vgl. Brennecke, Hanns Christof: »Konzil«. I. Kirchengeschichtlich. 1. Alte Kirche. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_12178 [01.12.2022]).

72 Schatz: Allgemeine Konzilien, 14.

73 Ebd.

74 Ebd. 16. Schatz bietet genauere Überlegungen, inwiefern so eine Idealisierung stattfindet, vgl. ebd. 14–17.

75 Alle Zitate ebd. 18–19.

76 Ebd. 15.

Konzilien, die in der späteren Rezeption zeitweise in Vergessenheit gerieten. Die Zeit der Synoden bzw. Konzilien der ersten Jahrhunderte ist eng mit dem Wirken einflussreicher Theologen und Bischöfe verbunden. Was zunächst in der sogenannten *regula fidei* zusammengefasst wurde – also einem ersten tradierten »*Kanon* der Kirche«[77], der »die Autorität des Inhalts der apostolischen Überlieferung in ihrer kirchlichen Vermittlungsgestalt«[78] darstellte –, wurde nun im Rahmen der Konzilien systematisch bearbeitet. So beschäftigten die Konzilien jeweils Konflikte oder Positionen, die im kirchlich-theologischen Diskurs der Zeit präsent waren. Traditionshermeneutische Weichenstellungen erfolgten explizit auf inhaltlicher Ebene (z.B. Festlegung von neuen Glaubensgrundsätzen) sowie implizit auf formaler Ebene (z.B. durch die Einführung bestimmter Sitzungsabläufe oder verbindlicher Textsorten) und in der Rezeption der Konzilien (z.B. durch den Grad der Zustimmung und Umsetzung der Konzilsentscheidungen).

Die *Synode von Nizäa* (325) zeigt exemplarisch ein Spannungsfeld zwischen der Quellenlage, der zeitgenössischen Bedeutung und der Rezeption des Konzils und stellt »in doppelter Hinsicht eine bedeutende Zäsur in der Geschichte des Christentums dar«[79]. So markierte sie zum einen den Übergang des Christentums zur Reichskirche und prägte zum anderen mit ihren theologischen Entscheidungen wesentlich weitere dogmatische Entscheidungen und Kontroversen der kommenden Jahrhunderte. Wenige Quellen des Konzils sind in Form von Briefen und Berichten von Teilnehmenden sowie den der Synode zugeschriebenen »zwanzig Kanones«[80] überliefert.[81] Uta Heil stellt in ihrer Analyse der Synode deren Rezeption dar. Sie zeigt, dass die theologischen Vereinbarungen des Konzils erst einige Jahrzehnte später und unter dem Einfluss verschiedener Bischöfe und Theologen wie Athanasius von Alexandrien oder Hilarius von Poitiers an Bedeutung gewannen.[82] Spätere Konzilien beriefen sich auf ihre »Übereinstimmung mit den Vätern von Nizäa«[83], wie das Konzil von Chalzedon 451 erkennen lasse. Hier zeige sich »die einzigartige Erfolgsgeschichte des Nizänums als die theologische Grundlage schlechthin, die für jeden Christen bindend ist«[84]. Auch wenn der Text des der Synode zugeschriebenen Bekenntnisses in der Forschung viele Fragen offenlässt, was seine genaue Genese betrifft, so kann festgestellt werden: »Die Synode von Nizäa 325 mit dem Nizänum steht am Beginn einer Entwicklung, mit verbindlichen Bekenntnissen den christlichen Glauben genauer festzulegen.«[85]

Im Nizänum wurden zur Verhältnisbestimmung von Vater und Sohn Begriffe aus dem Platonismus herangezogen – wie dies auch bereits Justin der Märtyrer tat. Justins

---

77 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 130. Pottmeyer bietet einen kurzen Überblick zur *regula fidei*, vgl. ebd. 129–130.

78 Ebd. 129.

79 Heil, Uta: Zäsur: Die Synode von Nizäa. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 101–112, hier 101.

80 Ebd.

81 Vgl. ebd.

82 Vgl. ebd. 107–108.

83 Ebd. 109.

84 Ebd. 109–110.

85 Ebd. 110.

theologische Ansätze haben gezeigt, inwiefern neue theologische Sprachformen zu einer traditionshermeneutischen Innovation wurden. Michael Seewald stellt im Kontext der Dogmenentwicklung dar, welchen Zweck frühe christliche Autoren den von ihnen verwendeten Sprachformen beigemessen haben könnten:

> »Dass die Denkform den Inhalt des Gedachten nicht unberührt ließ, blieb dabei zumindest bei den patristischen Autoren weitgehend unreflektiert. Es ging ihnen ihrer Intention nach tatsächlich bloß darum, dasselbe in anderer Weise zur Sprache zu bringen. Der Glaube sollte unter strenger Wahrung seiner ursprünglichen Identität neu zum Ausdruck gebracht werden, ohne inhaltliche Neuerungen damit zu verbinden. Genau in diesem Spagat – Dinge neu zu sagen, ohne neue Dinge zu sagen – lag die theologische Herausforderung.«[86]

In der Rezeption der Synode von Nizäa ist ein verstärktes Problembewusstsein für die Wechselwirkungen von Sprachformen und Inhalten – und somit auch ihren Einfluss auf die Traditionsbildung – an Konflikten um die dort verwendete Terminologie in den trinitarischen Bestimmungen erkennbar. Die Gruppe der sogenannten »Homöer« lehnte »die griech. Begriffe οὐσία/ousía (Substanz), ὁμοούσιος/homooúsios und ὁμοιούσιος/homoioúsios (›von ähnlicher Substanz‹) für die Bestimmung der Beziehung des Sohnes zum Vater als unbibl[isch]«[87] ab. Für die Synode von Sirmium 357 wurde von einigen Bischöfen die »2. Sirmische Formel« verfasst, welche die Verwendung der Begriffe verbot – diese wurde allerdings »in Ost und West mehrheitlich abgelehnt«.[88] Die neuen Formulierungen waren aufgrund von Anfragen von außen und innen – Stichwort Häresie – notwendig, allerdings auch problematisch. Seewald nennt als einen Vertreter für das entstandene Problembewusstsein Hilarius von Poitiers:

> »Hilarius ist sich bewusst, dass mit der reflexiven und terminologischen Entfaltung der Glaubenslehre die Gefahr einhergeht, zur Abwehr fremder Übergriffe selbst übergriffig zu werden, indem mehr über den unsagbaren Gott ausgesagt wird, als sich aussagen lässt – und damit das Risiko besteht, Falsches zu sagen. Den Unterschied zwischen der eigenen, platonisch geprägten Sprache und der Sprachwelt des Neuen Testamentes konnte man natürlich nicht im Sinne einer substanziellen Veränderung deuten, sondern musste ihn als identitätswahrenden Fortschritt oder organische Entfaltung verteidigen.«[89]

Die damit einhergehenden Fragen der Identität kirchlicher Lehre mit der Botschaft, die zu verkünden sich die Kirche beauftragt sieht, beschäftigen bis heute.

Das *Konzil von Chalcedon* 451 kann wohl indirekt als ein ekklesiologisches Konzil bezeichnet werden – und damit als ein Konzil, das Traditionsdeutung systematisch beeinflusste. Auf Drängen des Kaisers Marcian wurde ein Text verfasst, der »kein neues Glaubenssymbol« darstellen sollte, sondern eine »erste christologische Auslegung der Glau-

---

86 Seewald: Dogma im Wandel, 108–109.

87 Löhr, Winrich: »Homöer«. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_10042 (01.12.2022).

88 Beide Zitate ebd.

89 Seewald: Dogma im Wandel, 114.

bensbekenntnisse von Nizäa (325) und Konstantinopel (381)« war.[90] In diesem wurde eine Sprachregelung entwickelt, um das Verhältnis der zwei Naturen in Jesus Christus adäquat darstellen zu können.

> »Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselbe Sohn zu bekennen, vollkommen derselbe in der Gottheit, vollkommen derselbe in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch […] Sohn, Herr, Einziggeborener, in zwei Naturen *unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt* zu erkennen, in keiner Weise unter Aufhebung des Unterschieds der Naturen aufgrund der Einigung, sondern vielmehr unter Wahrung der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen […]«[91]

Die Formulierung des »unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt«[92] entfaltete eine nicht zu unterschätzende ekklesiologische und traditionshermeneutische Wirkung, wie Hoff beschreibt:

> »Ein entscheidender Schritt hin zu einem Bewusstsein dynamischer Kirchenidentität vollzog sich eben mit dem Konzil von Chalkedon, als die alte christologische Formel eine Präzisierung verlangte. Zum einen wurde das Chalkedonense in der Folge auch als ekklesiologische Grammatik verstanden. Zum anderen formatierte die erstrittene Legitimität kirchlicher Lehrentwicklung das Bild einer dogmatischen, pastoralen und kirchenrechtlichen Ordnungsaufgabe und -kompetenz der Kirche.«[93]

Das Konzil belegt das Selbstverständnis der Kirche als Auslegungsinstanz und jene Größe, die das Verständnis von Tradition umgrenzt. Die christologische Grammatik wurde »[z]uletzt mit dem 2. Vatikanischen Konzil«[94] angewendet, was sich etwa im Zueinander der »beiden Kirchen-Konstitutionen, *Lumen Gentium* und *Gaudium et spes*«[95] zeigt. In der Konstitution *Lumen gentium* greift das Konzil diese theologische Sprachform auf und verarbeitet sie ekklesiologisch.

> »Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die *sichtbare* Versammlung und die *geistliche* Gemeinschaft, die *irdische* Kirche und die mit *himmlischen* Gaben beschenkte Kirche sind *nicht als zwei verschiedene Größen* zu betrachten, sondern bilden *eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst*. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich.« (LG 8)[96]

---

90 Beide Zitate Wohlmuth, Josef: Zäsur: Chalzedon (451). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 166–181, hier 170.

91 Horos von Chalzedon. In: Wohlmuth, Josef (Hg.): Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1998, 86. Hervorhebung EH.

92 Ebd. Anmerkungen zu den Übersetzungsmöglichkeiten dieser Begriffe werden in FN c (ebd.) gegeben.

93 Hoff: Ekklesiologie, 129.

94 Ebd., FN 308.

95 Ebd. 133.

96 Hervorhebungen EH. Verweiszahl wurde im zitierten Text gelöscht und kann im Original nachgelesen werden.

Die kursiv markierten Begriffe weisen deutlich auf die christologische Logik des *unvermischt und ungetrennt* hin und ermöglichen es, die Kirche in ihrer Komplexität zu erfassen. Der Bezug auf die christologische Grammatik legt gleichzeitig bereits formal den Ausgangs- und Bezugspunkt kirchlicher Tradition, nämlich Jesus Christus, offen. Auch an anderen ekklesiologischen Debatten kann Hoff die Dynamik des *unvermischt und ungetrennt* aufzeigen, so beispielsweise in der Frage des Verhältnisses von Universal- und Ortskirche.[97]

Ein großer zeitlicher Sprung führt in die Neuzeit zum *Konzil von Trient* (1548–1563), das wesentliche traditionshermeneutische Entscheidungen traf. Wiederum wurde die Auseinandersetzung mit den Kriterien für eine authentische Tradition gerade durch die Infragestellung von gewachsenen Strukturen und Praxen angestoßen. Die Dynamiken der Reformation lösten den Impuls zu stärkerer Profilbildung und Unterscheidung aus. Der biblische Kanon wurde nach langer Zeit erstmals durch einen kirchlichen Beschluss festgelegt und zum Identitätsmerkmal der Abgrenzung.[98] Identitätsreflexion geschieht wieder einmal in Zeiten der Krise, angeregt durch Kritik von »innen« und »außen«. Außerdem wurde das umstrittene Verhältnis von Schrift und Tradition aufgegriffen.[99]

> »Das Konzil von Trient stellt fest, daß das eine Evangelium in Schrift *und* Tradition, die beide mit gleicher Ehrfurcht festzuhalten sind, gegenwärtig sei, und erhebt die Apostolizität, verbunden mit der Kontinuität und Katholizität zu Kriterien für die Unterscheidung apostolischer Tradition und menschlicher Traditionen«[100].

Die Überlieferung der Frohen Botschaft »umfasst Texte, aber auch das breite Handlungsspektrum kirchlichen Lebens (Liturgie, Caritas etc.)«[101]. Mit dieser formalen Weitung des Traditionsbestandes ging allerdings auch ein Moment der Regulierung einher. Das Konzil von Trient setze neue Kriterien durch »die Betonung der aktiven Rolle des kirchlichen Lehramts als Schriftauslegungsinstanz«[102]. So formulierte es als Aufgabe der Kirche, »über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu urteilen«[103].

Die Neuerungen des Konzils und seine Rezeption und Deutung sind differenziert zu betrachten. In der Rezeption wurde diese Auffassung »im Sinne einer Zwei-Quellen-Theorie«[104] missinterpretiert. In der Zeit nach dem Konzil von Trient entwickelte sich dies hin »zu einer weitgehenden Ablösung des Traditions-Prinzips durch das Autoritätsprinzip«[105]. Nicht vergessen werden darf an dieser Stelle, worauf bereits in der

---

97 Vgl. Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 42–43.

98 Vgl. Schatz: Allgemeine Konzilien, 183.

99 Für eine genauere Darstellung der Thematik vgl. ebd. 180–183.

100 Drumm: »Tradition«, 154. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

101 Hoff, Gregor Maria: Zäsur: Gegenreformation, Katholische Reform und Konfessionalisierung. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 54–66, hier 59.

102 Drumm: »Tradition«, 154. Abkürzung vervollständigt durch EH.

103 DH 1507.

104 Drumm: »Tradition«, 154.

105 Ebd. Abkürzung vervollständigt durch EH.

Einleitung hingewiesen wurde: Das Verhältnis von Schrift und Tradition war ein wesentlicher Streitpunkt im Zuge der Reformation und lange Zeit eine der Hauptachsen im Konflikt der Kirchen. Das Zweite Vatikanische Konzil brachte hier eine wichtige ökumenische Öffnung.[106] Die Rezeption des Konzils von Trient nahm eigene Wege, die wesentliche Richtungen für die theologischen Entwicklungen vor allem des 19. Jahrhunderts bestimmten: »Das hierarchische Lehramt wurde mehr und mehr zum Subjekt und Organ der Tradition bis hin zur Identifizierung von Lehramt und Tradition«[107] bei Pius IX.

Einige Schlaglichter auf die Konzilsgeschichte haben gezeigt, dass Konzilien performative Diskursräume sind, in denen Tradition geformt wird – bewusst und unbewusst. Bekenntnisse und wirksame Verurteilungen zeigen das performative Moment konziliaren Sprachgebrauchs. Die Entscheidungen der Konzilien durchlaufen allerdings auch einen Rezeptionsprozess, in dem die Deutungsmacht nicht mehr allein bei kirchlichen Entscheidungspersonen liegt – und doch stark von ihnen reguliert wird. Auch der Anspruch auf Universalität, der zumindest retrospektiv den sogenannten Ökumenischen Konzilien zugesprochen wird, ist gebrochen. Aus politischen, geografischen oder theologischen Gründen kam es zu Ausschließungen mit weitreichenden Folgen. Außerdem gilt es zu bedenken, wer auf den Konzilien Entscheidungen für die Kirche traf. Auch wenn die Zusammensetzungen unterschiedlich waren, so dominierten stets Priester, Bischöfe und andere Personen aus dem geistlichen Stand.[108] Welche Möglichkeiten der Traditionshermeneutik entwickelten sich nun im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte, die diesen Blick methodisch weiten sollten? Bevor die Theologie der Neuscholastik und ihr Einfluss auf die Traditionshermeneutik Gegenstand der Analyse sind, muss eine Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellung auf eine methodische Systematisierung der Traditionsdeutung eingehen, die in der Gegenwart wieder verstärkt aufgenommen wird: Die Lehre der *loci theologici* von Melchior Cano.

> »Alle späteren *Kriteriologien* fußen auf jenen Kriterien, die von den Kirchenvätern und in der Alten Kirche ausgearbeitet wurden und die am umfassendsten zuerst Melchior Cano zusammenstellte. Dennoch haben sich im Laufe der Geschichte charakteristische Verschiebungen in der Gewichtung der einzelnen Kriterien, der Normen und der Strukturen ergeben. Bedeutsam sind vor allem die *nachtridentinische Entwicklung*, die zu einer Engführung des traditionellen Überlieferungsgeschehens führte, und die Rückwendung des *Vaticanum II*, das zu der ursprünglichen Breite desselben, wie sie in der Alten Kirche begegnet, zurücklenkte.«[109]

---

106 In diesem Prozess ist die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zu nennen: Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Frankfurt a.M.: Otto Lembeck/Paderborn: Bonifatius 1999. Für eine Einordnung der Erklärung und ihrer Problemüberhänge bezüglich der Darstellung des Alten Testaments sowie ihre Bedeutung im jüdisch christlichen Dialog vgl. Sievers, Joseph: Die Gemeinsame Lutherisch-Katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre – und die christlich-jüdischen Beziehungen. In: KuI 33 (2018) H. 1, 16–23.

107 Drumm: »Tradition«, 154. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

108 Vgl. Schatz: Allgemeine Konzilien, 19.

109 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 124–125.

3. Melchior Canos »De locis theologicis«

Im Zuge der Reformation und Katholischen Reform stellte sich die Frage nach den Kriterien authentischer Überlieferung mit einer neuen theologischen und kirchenpolitischen Virulenz. Im Konzil von Trient wurde im Zusammenspiel von Schrift und Tradition ein *katholisch konfessionelles* Kriterium entwickelt und die Kirche als Auslegungsinstanz hervorgehoben. In dieser Zeit der Umbrüche an der Schnittstelle gesellschaftlicher Differenzierungen, konfessioneller Spaltungen und geistesgeschichtlicher Entwicklungen wie dem Humanismus entwarf der Dominikanermönch Melchior Cano (1506/1509–1560)[110] eine systematische Erkenntnis- und Argumentationslehre, die eine »durchgehende Rezeptionsgeschichte bis in die Theologie der Gegenwart aufweisen kann«[111]. Sein Werk *De locis theologicis libri duodecim* wurde 1563 posthum und unvollendet veröffentlicht. Es kann als »erste ausgeführte theologische Methodologie (und implizite Ekklesiologie) der Neuzeit«[112] bezeichnet werden.

Cano »integriert die vielfältigen theologischen und philosophischen Diskursstränge seiner Zeit«[113] und entwickelt im Spannungsfeld eines »humanistischen Freiheitsdiskurses«[114] und eines »inquisitorischen Machtdiskurses«[115] eine Systematik theologisch verlässlicher Quellen, die Glaubensaussagen Legitimität verleihen. Seine Erkenntnislehre wird zu einem Unterscheidungsmerkmal im Kontext der Reformation und Katholischen Reform. Im Hintergrund stehen verschiedene theologiegeschichtliche Entwicklungen, so etwa der stärkere Einfluss der Schriften Thomas von Aquins vor allem in Spanien sowie das humanistisch beeinflusste Interesse an den Quellentexten der Überlieferung wie biblischen Texten oder den Schriften der Kirchenväter. Auch mystisch-spirituelle Strömungen entwickelten sich.[116] Die Rezeption des Humanismus in Spanien war im Unterschied zur reformatorischen Rezeption gekennzeichnet durch »die Zuordnung und nicht Abgrenzung von *ratio* und *auctoritas* sowie das Festhalten an einer Pluralität von Autoritäten, die mit Canos ›De locis theologicis‹ einen Höhepunkt erreicht«[117].

Cano stellt in seinem Werk dar, wie Fundstellen von Lehrmeinungen und Glaubensaussagen zum Argument für deren Authentizität und Legitimität werden. Im Unterschied zu Philipp Melanchtons Rezeption der aristotelischen Topik wollte Cano keine Glaubensinhalte sammeln. Canos *loci*-Lehre »funktioniert als topologische Traditionshermeneutik, die ihrerseits auf der Transformation der aristotelischen Topik und an sie anschließender rhetorischer Traditionen beruht«[118].

---

110 Für einen biografischen Überblick vgl. Franz, Thomas: Melchior Cano (1506/1509-1560). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 67–84, bes. 67–74.

111 Ebd. 67.

112 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 31.

113 Franz: Melchior Cano, 80.

114 Ebd. 72.

115 Ebd.

116 Vgl. ebd. 71.

117 Ebd. 72.

118 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 31.

Mit seiner »Topologie der Glaubenserkenntnis« entwickelt er eine diskursive Methode für das »Finden und Darstellen von Argumenten in der Auseinandersetzung um Glaubensfragen«.[119] Seine Topologie ist eine Reflexion über die Art und Weise, wie Glaubensinhalte geordnet werden – ein erkenntnistheoretischer Sprung findet statt. Die *loci theologici* sind somit auch ein Instrument der Traditionshermeneutik, da sie zur Beurteilung von Glaubensfragen dienen: »Loci sind diejenigen theologischen Instanzen, in denen in Fragen des Glaubens sachgerechte Argumente gefunden, dargestellt und abschließend beurteilt werden können«[120]. Cano stellt sieben »glaubensspezifische loci«[121] – *loci theologici proprii* – und drei »glaubensfremde«[122] Orte dar – *loci theologici alieni*. Zu ersteren zählen die Heilige Schrift gemäß dem tridentinischen Kanon, die Autorität Christi und der Apostel – die Tradition –, die universale Kirche, die Konzilien, die römische Kirche (v.a. Autorität des Papstes), die Kirchenväter und die scholastischen Theologen.[123] Als *loci theologici alieni* nennt Cano die natürliche Vernunft, die Autorität der Philosophen sowie die Geschichte.[124] Außer der *ratio naturalis* spricht Cano jedem Ort Autorität zu,[125] und auch diese hat für ihn eine wesentliche Funktion, wie Bernhard Körner betont: »für Glaube und Theologie zählen nicht nur die Autoritäten, sondern auch die Einsicht in den Glauben mit Hilfe der Vernunft«[126].

Wie bereits bei verschiedenen Autoren der frühen Kirche deutlich wurde, prägten gesellschaftliche und kulturelle Umstände auch Canos theologisches und wissenschaftliches Schreiben. Cano ordnete Überlieferung, Traditionsbestände und Lebensbereiche in seinem Konzept der *loci theologici* in einer bestimmten Weise und dies wiederum hatte Auswirkungen auf die so formatierten Inhalte. Die *loci theologici* können als eine »konfessionell geprägte katholische Wissensformation«[127] verstanden werden.

---

119 Beide Zitate Franz: Melchior Cano 73.

120 Ebd.

121 Körner, Bernhard: »Cano«. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_02734 (01.12.2022).

122 Ebd.

123 Vgl. Hogenmüller, Boris: Melchioris Cani De Locis Theologicis Libri Duodecim: Studien zu Autor und Werk. Baden-Baden: Tectum 2018, IX, mit der Nummerierung der entsprechenden Bücher in Canos Werk: (II) *Auctoritas sacrae scripturae*, (III) *Auctoritas traditionum Christi et Apostolorum*, (IV) *Auctoritas ecclesiae catholicae*, (V) *Auctoritas conciliorum*, (VI) *Auctoritas ecclesiae Romanae*, (VII) *Auctoritas sanctorum veterum*, (VIII) *Auctoritas theologorum scholasticorum*. Für das Original vgl. Cano, Melchior: De locis theologicis libri duodecim. Lovanii: Stelsius 1569 [1563].

124 (IX*) De octavo loco qui rationis naturalis argumenta continet*, (X) *Auctoritas philosophorum naturam ducem sequentium qae nono loco posita est*, (XI) *Auctoritas humanae historiae* (vgl. Hogenmüller: Melchioris Cani De Locis Theologicis, IX). Für eine Einführung zu Canos Werk vgl. Körner, Bernhard: Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Graz: Styria-Medienservice, Moser 1994.

125 Vgl. Franz: Melchior Cano, 75. Vgl. auch Werbick, Jürgen: Theologische Methodenlehre. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 64.

126 Körner, Bernhard: Welche Rolle spielen die loci theologici in der Fundamentaltheologie? In: Meyer zu Schlochtern, Josef/Siebenrock, Roman A. (Hg.): Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft (PaThSt 52). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010, 15–37, hier 20.

127 Franz: Melchior Cano, 74.

Die Rezeption der *loci*-Lehre ist unter traditionshermeneutischer Perspektive wiederum besonders interessant. So verschob sich das »austarierte Kräftespiel der zehn *loci*«[128] im Laufe der Zeit und die Bedeutung der *loci theologici alieni* trat in den Hintergrund. Das Gleichgewicht von Schrift und Tradition wich der »Dominanz des Traditionsprinzips zulasten des Schriftprinzips«[129] und auch im Zusammenspiel von universaler Kirche, Konzilien und römischer Kirche rückte der Papst als oberste Autorität immer weiter in den Fokus. In der Neuscholastik, deren Einfluss auf das Traditionsverständnis im folgenden Kapitel untersucht wird, wurde aus »einer geordneten Systematik bei Cano ein geschlossenes System mit hierarchischen Abstufungen«[130].

In der jüngeren Theologiegeschichte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bietet Canos Theorieentwurf interessante Anknüpfungspunkte für interdisziplinäre theologische Ansätze. Ausgangspunkt ist dabei Canos methodischer Ansatz, von den *Orten* der Theologie und des Glaubens auszugehen. Die Bezeichnung *loci theologici* muss zwar, so Körner, als »metaphorische Benennung« verstanden werden, welche die »sachdienlichen *Gesichtspunkte*« der aristotelischen Argumentationslehre beschreibt.[131] So zutreffend diese Feststellung ist, so stark wirkt in der aktuellen Rezeption aber gerade die Metapher des Raumes.[132] So wäre für Bernhard Körner etwa eine Erweiterung der *loci* um die Orte der Liturgie und der Spiritualität als Lebensräume und »Bezeugungsinstanzen«[133] des Glaubens denkbar.[134]

Die Rezeption zeigt zwei Potenziale der *loci*-Lehre. Diese impliziert einerseits eine statische Dimension, die sichere Erkenntnis verspricht, da fixierte *loci* die Legitimität von Glaubensaussagen stützen. Andererseits wohnt den *loci theologici* eine dynamische Qualität inne, da die Autorität der Glaubensorte in ihrem Zueinander diskursiv ausverhandelt werden muss.[135]

---

128 Ebd. 80.

129 Ebd. 81.

130 Ebd.

131 Beide Zitate Körner: Welche Rolle spielen die loci theologici, 19.

132 Besonders anschlussfähig ist Canos Theorie für die seit den 1980/90er Jahren verstärkt verfolgte Raumphilosophie, die methodische Impulse für verschiedenste Wissenschaften, so auch die Theologie gab. Zum sogenannten *spatial turn* vgl. Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Bielefeld: transcript 2008.

133 Körner: Welche Rolle spielen die loci theologici, 28.

134 Eine Auseinandersetzung mit der Frage nach der Liturgie als *locus theologicus* bietet Knop, Julia: Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 189–212.

135 Margit Eckholt bearbeitet die Frage, wie Kultur ein *locus theologicus* sein kann. An diesem Beispiel wird die dynamische Qualität der *loci theologici* deutlich. Eckholt reflektiert dazu das kulturell verfasste und vermittelte Traditionsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils: »Genau in diesem Zusammenhang ist es dann auch möglich, von der Ausdifferenzierung des Traditionsprinzips in das Kulturprinzip und der Ausbildung von Kultur als neuem theologischen Ort zu sprechen. Wenn Kultur als solcher Ort zu bestimmen versucht wird, handelt es sich nicht um etwas Beliebiges, Kultur gewinnt vielmehr Bedeutung für theologisches Arbeiten im Kontext des lebendigen Traditionsgeschehens in der Kirche, der sich in der Zeit ausgestaltenden neuen Bezeugungsformen des christlichen Glaubens, die sich gerade durch das Welt-Kirche-Werden in radikaler Weise wandeln und in neue Gestalten hineinwachsen« (Eckholt, Margit: Kultur als neuer »locus theologicus«. Perspektiven für theologisches Denken auf dem Weg in die »neue Ökumene«. In: Fornet-Betancourt,

Mit einem Blick zurück auf die bisherigen Stationen einer Theologiegeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen fällt eines auf: die zunächst noch sehr präsente Auseinandersetzung mit dem Judentum, in einer Zeit der anfänglichen Abgrenzung und Polemik, wich einer weitgehenden Nichtbeachtung in der Frage der ekklesiologischen Selbstbestimmung der Kirche und des Christentums.

> »Verfolgt man diese Linie[136] theologiegeschichtlich, stößt man auf die irritierende Selbstverständlichkeit, mit der sich die katholische Theologie von ihrer Bindung an Israel löst. Ein Beleg für die Theologien der Neuzeit liefert die Loci-Lehre des Melchior Cano. Unter den *loci theologici* fehlt Israel – es sei denn man fasste es im Zuge der Heiligen Schrift unter alttestamentlichem Titel auf.«[137]

Der Bogen der Theologiegeschichte spannt sich in Bezug auf das Verhältnis zu Israel und dem Judentum auf zwischen einer »Konzentration der christlichen Theologie auf die Auseinandersetzung mit Israel«[138] unter den Vorzeichen der Abgrenzung und einer »Politik des Verschweigens«[139], für die exemplarisch die Leerstelle in Canos Konzept steht. Auch wenn die gemeinsame Geschichte von Judentum und Christentum nicht nur von Konfrontation und Abgrenzung geprägt war, so gilt es im weiteren Verlauf der Überlegungen, diese Leerstelle und diesen hermeneutischen Blick auf das Judentum genauer zu untersuchen. Die Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Rezeption wird dazu weitere Erkenntnisse bieten. Hier ergibt sich die »Notwendigkeit einer traditionskritisch ausgelegten Bestimmung der Theologiegeschichte vom methodischen Gesichtspunkt einer *diskurspolitischen* Analytik her«[140] – theologische Wissensformen müssen offenlegen, »was sie sagen und was sie nicht sagen«[141].

Auf ein theologisch-methodisches Problem macht Hoff ebenfalls aufmerksam. Canos Entwurf fehle »eine Reflexion auf die zeitliche Verbindungs*form* der *loci* in den jeweiligen Gegenwarten und ihre Codierung mittels Zeichen«[142]. Das Zueinander der *loci* wird jeweils neu im Kontext der Zeichen einer aktuellen geschichtlichen Situation bestimmt.

> »Die aktivierende Verbindung der *loci* in ihrer sprachlichen Darstellung produziert dabei jeweils neue Argumentationsformen im Raum ihres geschichtlichen Auftretens –

Raúl [Hg.]: Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben. Frankfurt a.M.: IKO, Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2000, 416–433, hier 420). Wenn Kultur ein *locus theologicus* ist, zeigt sich hier ein geschichtlich-dynamisches Verständnis der *loci*. Für eine ausführliche Auseinandersetzung vgl. Eckholt, Margit: Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Freiburg u.a.: Herder 2002.

136 Gemeint ist die Linie der »Ausschließung Israels« (Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 89) und der Substitutionstheorie.

137 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 89.

138 Hoff, Gregor Maria: Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 83–107, hier 84.

139 Ebd. 83.

140 Ebd.

141 Ebd.

142 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 32.

anhand von neuen Situationen, wie sie die Zeichen der Zeit in der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils einführen. Mit ihnen wird die Welt selbst als *theologisches Erkenntnisprinzip* ernst genommen.«[143]

Bevor dieses zentrale Element kirchlicher Traditionsbildung, nämlich ihr konstruktiver Bezug zur Geschichte, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil intensiv und positiv bearbeitet wird, gilt ein Blick den wechselhaften Entwicklungen der Traditionshermeneutik im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Zunächst werden Vermittlungsversuche zwischen der Theologie und philosophischen Ansätzen dargestellt. Die Theologie der Neuscholastik und das Erste Vatikanische Konzil hingegen grenzten sich gegen einen Konnex von Tradition und Geschichte ab.

4. Vermittlungsversuche im 19. Jahrhundert

Im endenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert beeinflussten einige einschneidende Ereignisse, geschichtliche und philosophische Entwicklungen das Verhältnis von Kirche und neuzeitlicher Rationalität. Die Kirche befand sich zu dieser Zeit in einer großen Krise, die auch das Setting für die Entstehung der später so benannten »Neuscholastik«[144] bildete. Im Milieu »einer Emanzipation des kulturellen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Lebens von den Vorgaben der Religion und des Christentums«[145] stellten sich in Philosophie und Theologie neue Fragen zum Verhältnis von Vernunft und Glaube sowie in Bezug auf die Autorität der Kirche.

Einflussreich war vor allem die Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831), die das Prinzip der Geschichtlichkeit als Perspektive in die Bestimmung der Offenbarung und des Gottesbegriffes einbrachte.

> »Ein im Anschluss an Hegel gefasster Gottesbegriff hingegen, der die Dimension der Geschichtlichkeit beinhaltet, stellt nicht nur die Unveränderlichkeit Gottes, sondern auch die Existenz unveränderlicher Wahrheiten in Frage. Denn selbst dann, wenn man an der Unveränderlichkeit Gottes festhalten will, ist es im Licht der Philosophie Hegels naheliegend, Gottes Offenbarung in geschichtlichen Kategorien zu denken. Das aber bedeutete, die Vorstellung zu verabschieden, es gebe unveränderliche kirchliche Dogmen. Vielmehr erscheinen die Dogmen nun als zeitgebundene Ausdrucksformen ursprünglicher Selbstbekundungen Gottes und als deren Widerschein im gläubigen Bewusstsein der Menschen.«[146]

---

143 Ebd.

144 Der Begriff wurde von den Theologen Jakob Froschhammer und Alois Schmid in unabhängig voneinander veröffentlichten Publikationen 1862 verwendet (vgl. Schmidinger, Heinrich M.: »Neuscholastik«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried [Hg.]: HWPh, Band 6 [1984], Sp. 769–774, hier 769).

145 Ansorge, Dirk: Kleine Geschichte der christlichen Theologie. Epochen, Denker, Weichenstellungen. Regensburg: Friedrich Pustet 2017, 279.

146 Ebd. 281.

Das, worauf die Theologie der Neuscholastik mit einer abgrenzenden Strategie reagierte – wie im nächsten Abschnitt deutlich werden wird –, bearbeiteten andere theologische Kreise bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts in einer produktiven Art und Weise, so etwa die als »Tübinger Schule« bezeichneten evangelischen und katholischen Theologen, die im Umfeld der Universität Tübingen wirkten.[147]

> »Neue Wege für eine Vermittlung von Tradition und neuzeitlicher Rationalität weisen im Kontext des im 19. Jh. erwachenden Geschichts-Denkens die Vertreter der Römischen Schule, vor allem aber die Tübinger Schule und J. H. Newman. Insbesondere J. A. Möhler gelingt es, die objektive und subjektive Seite des Tradierungsprozesses, Tradition und Schrift, sowie deren lebendige Auslegung als organisches Ganzes wegweisend verstehbar zu machen.«[148]

Die evangelische Tübinger Schule beschäftigte sich vor allem mit der historisch-kritischen Erforschung des Lebens Jesu und nahm hier die hegelsche Geschichtsphilosophie auf. Eine »geschichtliche Deutung der Kirchen- und Dogmengeschichte«[149] verband den evangelischen Zweig mit der katholischen Richtung der Tübinger Schule. Letztere wurde von Johann Sebastian von Drey (1777–1853) begründet, der wiederum Johann Adam Möhler (1796–1838) und Johann Baptist von Hirscher (1788–1865) beeinflusste.[150] Die katholische Tübinger Schule war geprägt von den philosophischen Voraussetzungen und Fragen der Romantik, wie »der Einheit der Menschheit«, der »Suche nach den Quellen des Christentums« oder einer »organizistische[n] Auffassung des Leibes der Kirche«.[151] So verstand etwa Möhler[152] die Kirche »als organisches, geistgewirktes Lebensgefüge«[153], was sich vor allem in seinem Werk *Die Einheit in der Kirche. Oder das Prinzip des Katholizismus*[154] zeigte. Dieses pneumatologische Prinzip seines Werkes wurde stark kritisiert.[155] In seinem zweiten bekannten Werk *Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze*

---

147 Michael Seewald weist auf die Diskussion zur Bezeichnung »Tübinger Schule« hin, die aufgrund der großen Heterogenität ihrer Vertreter eher als ein »Arbeitsbegriff« verstanden werden muss, um deren gemeinsame theologische Ausganposition als Nicht-Scholastiker und ihre neuen Formen des Theologietreibens zu betonen (vgl. Seewald: Dogma im Wandel, 178).

148 Drumm: »Tradition«, 154. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

149 Ansorge: Kleine Geschichte, 290.

150 Vgl. Seckler, Max: »Tübinger Schule«. I. Katholische TSch. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 287–290, hier 289.

151 Alle Zitate Deneken, Michel: Johann Adam Möhler (1796–1838). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 155–172, hier 161.

152 Für eine ausführlichere Interpretation Möhlers vgl. Deneken: Möhler, sowie im Zusammenhang der Dogmenentwicklung Seewald: Dogma im Wandel, 187–196. Einen Vergleich von Möhlers pneumatologischem und christologischem Kirchenbegriff bietet Beckmann, Klaus Martin: Unitas Ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Gütersloh: Gerd Mohn 1967, 65–81.

153 Wagner, Harald: »Möhler«. In: LThK3, Band 7 (1998), Sp. 374–375, hier 374. Abkürzung vervollständigt durch EH.

154 Möhler, Johann Adam: Die Einheit in der Kirche. Oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Hg. von Josef Rupert Geiselmann. Köln/Olten: Hegner 1957 [1825].

155 Vgl. Deneken: Möhler, 162.

der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften[156] betont er deshalb die christologische Dimension, es zeigt sich aber auch eine »Rückentwicklung auf engsichtigere Positionen als jene der *Einheit*«[157].

Man strebte ebenso nach einer »Vermittlung von historisch-kritischer und systematisch-spekulativer Erkenntnismethode«[158]. Diese Bestrebungen, auch anderer deutschsprachiger Theologen wie Georg Hermes (1775–1831) in Bonn oder Anton Günther (1783–1863) in Wien, regten den Widerstand jener Strömungen, die gegen ein geschichtliches Dogmen- und Wahrheitsverständnis argumentierten und die Autorität des päpstlichen Lehramtes in Wahrheitsfragen forcierten. Dirk Ansorge sieht hier einen starken Einfluss der Tübinger Schule und ihrer Pendants an anderen Universitäten auf die systematische Herausbildung der Neuscholastik:

> »Weniger aus einem eigenen Ansatz heraus, wohl aber aus Argwohn und Misstrauen gegenüber Theologen wie Hermes oder Günther formierte sich deshalb ab der Mitte des 19. Jahrhunderts eine theologische Strömung, die seit 1862 unter dem Stichwort ›Neuscholastik‹ firmierte.«[159]

Drey, Möhler und ihre Kollegen versuchten, sich auf die Problemstellungen des Deutschen Idealismus einzulassen, Theologie sprachfähig gegenüber kritischen Anfragen zu machen und Tradition am Beginn der Moderne zu denken: »Ihr zentrales Anliegen war die Neubestimmung der *Identität des Christlichen* (und von da aus der *Theologie*, der *Kirche* und des *Katholizismus*) in den Horizonten eines neuen *Geschichtsbewußtseins*.«[160] Dieses Geschichtsverständnis stellt eine wesentliche traditionshermeneutische Weichenstellung dar, die allerdings erst das Zweite Vatikanische Konzil produktiv weiterverarbeiten sollte. Sie liegt auf der Linie einer performativen Transformation des Traditionsverständnisses. Vor dem Hintergrund der Inkarnation und eines in die Geschichte hinein vermittelten Offenbarungsbegriffs vertrat etwa auch Johann Evangelist von Kuhn (1806–1887) die Auffassung: »Gott selbst ist in die Geschichte der Menschen hineingetreten, und diese Geschichte vollzieht sich als Wandel und Veränderung.«[161]

Mit dieser theologischen Position wird ein Kirchenverständnis ermöglicht, wie es das Zweite Vatikanische Konzil entwickelte: Kirche muss ihre Verkündigung an den Zeichen der Zeit messen, denn performativ in der Geschichte zeigt sich die Offenbarung – und nur in der Geschichte kann sie erkannt werden. Das macht die Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Seite schwierig – und stellt sie genau in die Spannung, die sich seit dem Konzil von Chalcedon auch ekklesiologisch in einem *ungetrennt und unvermischt* entfaltete.

Die europaweite Wirkung der Tübinger Schule zeigt sich an der Rezeption einiger ihrer theologischen Positionen durch die sogenannte Römische Schule (z.B. Giovanni

---

156 Möhler, Johann Adam: Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Hg. von Josef Rupert Geiselmann. Köln/Olten: Hegner 1961 [1832].

157 Deneken: Möhler, 165.

158 Ansorge: Kleine Geschichte, 293.

159 Ebd. 300.

160 Seckler: »Tübinger Schule«, 288. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

161 Ansorge: Kleine Geschichte, 293.

Perrone, Carlo Passigla).[162] Obwohl dieser im 19. Jahrhundert tätige Kreis an Theologen in grundsätzlichen theologischen Positionen der Neuscholastik näherstand, kann ein »durch die Romantik inspiriertes und über Johann Adam Möhler vermitteltes organologisches Denken«[163] festgestellt werden. Ein positiver Bezug zu einer historischen Perspektive auf die Dogmatik unterscheidet die Römische Schule ebenso von neuscholastischen Strömungen und stellt sie in die Nähe der Vertreter*innen der Tübinger Schule.[164]

Was theologische Konzepte wie jene der Tübinger Theologen produktiv verarbeiteten, wurde von Vertretern der Neuscholastik antimodernistisch umgedreht. Genau im Versuch allerdings, die eigene Deutungsmacht aufrechtzuerhalten, wurde Tradition erfunden, eine These, die im folgenden Abschnitt näher beleuchtet wird.

5. Die Neuscholastik und das Erste Vatikanische Konzil

Als Neuscholastik[165] wird theologiegeschichtlich eine theologische Strömung bezeichnet, die sich im 19. Jahrhundert unter verschiedenen Voraussetzungen herausbildete. Sie lässt sich »geistesgeschichtlich nach der Aufklärung«[166] und als Reaktion auf philosophische Entwicklungen infolge dieser wie »den neuzeitlichen Positivismus, Rationalismus und Empirismus«[167] einordnen. Herausforderungen der Zeit – etwa die Säkularisation und der damit einhergehende machtpolitische Legitimationsverlust, philosophisch-kritische Anfragen an kirchliche Autorität oder eine als Bedrohung empfundenen Beschleunigung und Modernisierung der Gesellschaft[168] – begegnete man durch eine »Besinnung vor allem auf die Überlieferung der mittelalterlichen Scholastik«[169]. Die zunehmende Unsicherheit des eigenen kirchlichen Standpunktes sollte damit überwunden und die Autonomie der Kirche durch die stark betonte Autorität des päpstlichen Lehramtes abgesichert werden.[170]

Siegfried Wiedenhofer setzt sich in seinem Aufsatz *Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens* mit dem Traditionsverständnis der Neuscholastik auseinander, weil, so die These, »nicht nur die neueren lehramtlichen Äußerungen, sondern auch noch die Äußerungen der neueren Theologie ganz generell immer noch viel mehr

---

162 Vgl. Seckler: »Tübinger Schule«, 289.

163 Ansorge: Kleine Geschichte, 302.

164 Ebd. 303.

165 Einen Überblick über Genese, Vertreter und tragende Institutionen und Publikationsmedien bietet Walter, Peter: Neuscholastik, Neuthomismus. In: LThK3, Band 7 (1998), Sp. 779–782. Eine Einführung in den historischen Kontext sowie die theologische Ausrichtung und methodische Grundlagen gibt Siebenrock, Roman A.: Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 185–197.

166 Siebenrock: Neuscholastik, 185.

167 Wiedenhofer, Siegfried: Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens. In: Brück, Michael von/Werbick, Jürgen (Hg.): Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Würzburg: Echter 1994, 55–76, hier 55.

168 Vgl. Siebenrock: Neuscholastik, 185.

169 Ebd.

170 Vgl. ebd. 185 und 189.

mit der Neuscholastik verbindet, als diese selbst wahrhaben wollen«[171]. Diese Phase der Theologiegeschichte beeinflusste wesentlich das Traditionsverständnis, das auch während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil prägend war und ist.[172]

> »Der in der strukturellen Frontstellung gegen Reformation und Moderne sich formierende apologetische Grundzug neuzeitlicher katholischer Theologie und Kirchenlehre hat u.a. auch zur Konsequenz gehabt, daß die Frage der Kontinuität und Identität des Glaubens zum ersten eine generelle Aufladung, Betonung und Bestimmtheit erfahren, wie es sie bis dato nicht gegeben hat. Die Kontinuität stellte ja eines der Hauptargumente für die Wahrheit und Legitimität der katholischen Kirche dar.«[173]

Wiedenhofer verweist hier auf die implizite Traditionshermeneutik im »Titelbild von Johannes Schefflers (Angelus Silesius) kontroverstheologischem Buch ›Ecclesiologia‹ aus dem Jahr 1677«[174] und nennt die im Bild angegebenen Eigenschaften der Kirche »perpetuitas (ununterbrochene Dauer), universitas (Universalität), visibilitas (Sichtbarkeit), identitas (Identität), infallibilitas (Unfehlbarkeit) und insuperabilitas (Unüberwindlichkeit)«[175] als beispielhafte Merkmale, die ab dieser Zeit verstärkt der kirchlichen Tradition zugeschrieben werden.[176] Der universale und kontinuierliche Anspruch der Glaubenstradition wird »mit rationalen historischen und systematischen Methoden«[177] aus dem »›depositum fidei‹: Schrift und Tradition«[178] zu belegen versucht. Die so erarbeiteten Glaubenssätze beanspruchen für alle Menschen und überzeitlich Gültigkeit und stehen damit einem Individualismus und einer sich schnell verändernden Zeit entgegen.[179] Insofern bedeuten im Selbstverständnis neuscholastischer Theologie »Traditionsbrüche [...] einen Traditionsabbruch«[180]. Die Betrachtung des raum-zeitlichen Moments aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive wird allerdings zeigen, was an dieser überzeitlichen und überräumlichen Geltung problematisch ist.

So weist Wiedenhofer auch darauf hin, »daß mindestens im Rahmen christlicher Glaubensüberlieferung Traditionsbrüche zu den Grundbedingungen der Identität und Kontinuität religiöser Traditionen gehören.«[181]

---

171 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 55.

172 Der Wirkung des Ersten Vatikanischen Konzils geht auch Peter Neuner in seiner Studie nach: Neuner, Peter: Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2019.

173 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 56.

174 Ebd.

175 Ebd.

176 Wiedenhofer bezieht sich hier auf das Bild in: Gottschalk, Josef: Zeugnisse über die Kirche aus 1900 Jahren. Mit zwölf Bildtafeln. Bonn: Hanstein 1965, 36.

177 Siebenrock: Neuscholastik, 186.

178 Ebd.

179 Vgl. ebd.

180 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 56.

181 Ebd. 55. In den philosophisch-methodologischen Reflexionen in Kapitel 4 werden zu dieser traditionskonstituierenden Funktion von Innovation, Veränderung und Bruch nähere Überlegungen ausgeführt.

Im Ersten Vatikanischen Konzil reagiert die katholische Kirche auf Herausforderungen, die sie als Angriffe auf die kirchliche Stabilität und Identität deutet, indem sie eine Opposition zu diesen einnimmt:

> »Gegenüber Rationalismus und Empirismus wird die in freier geschichtlicher Offenbarung gründende Positivität und Autorität der kirchlichen Glaubensüberlieferung betont; gegenüber dem liberalen Individualismus und der Autonomie des Subjekts wird die kirchliche Bindung unterstrichen; gegenüber der Geschichtlichkeitsemphase, dem Fortschritts- und Entwicklungsdenken wird schließlich die Unwandelbarkeit der göttlichen Wahrheit hervorgehoben.«[182]

Die Verflochtenheit von theologischer Forschung und kirchlicher Lehre mit neuscholastischer Theologie bis in die Gegenwart ist außerdem wissenschaftstheoretischer Natur. Die neuscholastische Theologie reagierte auf philosophische und methodische Entwicklungen in Folge der Aufklärung wie Positivismus, Rationalismus und Empirismus und eignete sich in der Auseinandersetzung mit diesen Strömungen und im argumentativen Widerspruch dagegen auch gewisse wissenschaftstheoretische Vorannahmen an.[183] Ein Beispiel dafür ist etwa die »ekklesiologische Rezeption neuzeitlicher Souveränitätsvorstellungen in der Ausbildung des päpstlichen Primates«[184] oder die Systematisierung von Glaubensinhalten, die sich in der Ausarbeitung von Lehrsätzen oder auch in »historischer Arbeit in allen Bereichen«[185] zeigt.

Schließlich wurde die neuscholastische Theologie gerade durch die von ihr »mit angestoßene philosophie- und theologiegeschichtliche Arbeit in Frage gestellt, welche die Pluralität mittelalterlichen Denkens deutlich machte«[186]. Inhaltliche, wissenschaftstheoretische als auch lehramtliche und kirchenrechtliche Entwicklungen aus der Zeit der Neuscholastik wirken aber bis in die Gegenwart. Im Zweiten Vatikanischen Konzil werde »trotz der offensichtlichen Reformsituation«[187] – oder genau deswegen? – »und der damit verbundenen Änderungsbereitschaft eine fast ungebrochene Betonung von Gegenwart, Identität, Kontinuität, Perpetuität und Integrität des christlichen Glaubens«[188] deutlich. Damit greift das Zweite Vatikanum wesentliche theologische Linien des Ersten Vatikanischen Konzils auf, sowohl in seiner Weiterführung als auch in Abgrenzung dazu.

Der Kirchenhistoriker Hubert Wolf wendet zur Analyse der traditionshermeneutisch prägenden Zeit des »langen 19. Jahrhunderts« – also von der Französischen Revolution bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts – ein Konzept aus der historischen Forschung an. Wie bereits angedeutet, nimmt die Theologie der Neuscholastik tiefe Eingriffe in das katholische Traditionsverständnis vor und erfindet eine lineare Tradition – ohne jedoch

182 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 56.
183 Vgl. ebd.
184 Siebenrock: Neuscholastik, 189.
185 Ebd. 191.
186 Walter: Neuscholastik, 781. Abkürzungen vervollständigt durch EH.
187 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 56.
188 Ebd.

wirklich innovativ sein zu wollen. Ein solches »Inventing Traditions« kann nach dem Historiker Eric Hobsbawm an nationalen Traditionen beobachtet werden, die die Identität eines Landes stärken sollen.[189] Dabei handelt es sich um »die Konstruktion von Traditionen zu Zwecken der jeweiligen Gegenwart«[190]. Besonders interessant ist nun, dass diese Neuerungen nicht als solche erkannt werden sollen. Im Gegenteil sollen sie vielmehr als Kontinuität mit der lange andauernden Tradition verstanden werden: »Das ultramontane Kirchenkonzept war im Grunde etwas radikal Neues, durfte aber auf keinen Fall als solches erkannt werden.«[191] Wolf stellt weiter für die Kirche des 19. Jahrhunderts fest: »Auch die Kirche stand in dieser fundamentalen Krise vor der Herausforderung, ihre Identität zu wahren – oder sie neu zu definieren. Da lag es nahe, den Traditionsabbruch durch Elemente aus der Tradition oder zumindest durch die Berufung auf diese zu kaschieren.«[192]

Ein sehr vielfältiger Katholizismus, wie er am Anfang des 19. Jahrhunderts zu beobachten war und wie ihn auch die Tübinger Schule und andere theologische Kreise repräsentieren, wich gegen Ende des 19. Jahrhunderts einem auf den Papst zentrierten, an die römische Lehre gebundenen »Einheitskatholizismus«[193]. Andere theologische Strömungen existierten dennoch weiter, vertreten in Deutschland etwa durch den Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger oder Charles de Montalembert in Frankreich.[194]

6. Auf dem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Eine »Erfindung von Tradition« muss allerdings auch differenziert im Rahmen der Traditionshermeneutik betrachtet werden. Traditionen *müssen* sich transformieren, um weiter bestehen zu können. Um dennoch den Anschluss an die eigene Geschichte zu wahren, ist ein Rückbezug auf Vergangenes notwendig. Entscheidend ist dabei allerdings die Perspektive in die Zukunft: wird das eigene Traditionskonzept im Rahmen eines historischen Theologieverständnisses entworfen oder wird für die eigene Traditionsdeutung ein Absolutheitsanspruch gestellt?

> »Erst die Berufung auf Traditionen macht es auch und gerade in der katholischen Kirche möglich, Innovationen und Reformen zu legitimieren. Tatsächlich ist Tradition ihrem Wesen nach darauf angelegt, in immer neuen Reformulierungen die heiligen Ursprünge neuen Herausforderungen anzupassen. Doch dem steht bis heute der Versuch

---

189 Hobsbawm, Eric: Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge u.a.: Cambridge University Press [21]2013 [1983]. Der Sammelband bietet verschiedene Beispiele, so etwa: »The Highland Tradition of Scotland«, »The Invention of Tradition in Colonial Africa« oder »Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914«.

190 Wolf, Hubert: 150 Jahr Unfehlbarkeit. Die Erfindung des Katholizismus. In: FAZ online, 18.08.2020: https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/unf.ehlbar-ueber-die-erfindung-des-katholizismus-16887015.html?printPagedArticle=true#void (01.12.2022).

191 Ebd.

192 Ebd.

193 Ebd.

194 Schatz: Allgemeine Konzilien, 223.

> entgegen, nach Abschluss der erfolgreichen Neuerfindung von Tradition und Wiederherstellung der angeblich uralten ewigen Ordnung diesen Prozess stillzustellen. Pius IX. und seinen Nachfolgern gelang es, weitere Aktualisierungen oder gar eine Rücknahme der Neuerfindungen zu verhindern. Deswegen erstarrte die lebendige Tradition der vielfältigen Katholizismen nach 1870 zum Traditionalismus.«[195]

Die Ungeschichtlichkeit der neuscholastischen Theologie war zum einen eine Hauptlinie des kirchlichen Traditionsverständnisses in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, zum anderen auch Herausforderung und Problem der Theologie auf dem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Insbesondere durch die Verkündung des Dogmas der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel im Jahr 1950[196] durch Pius XII. wurde die Diskussion um Dogmenentwicklung und Traditionskontinuität erneut angefacht. Verschiedene Theologen setzten sich mit der Begründung und Legitimität des Dogmas auseinander und entwickelten so auch die Traditionshermeneutik weiter: »Das neue Dogma brachte Bewegung in die Theologie und Pius XII. erweckte indirekt und vermutlich wider Willen die seit der Modernismuskrise auf Eis liegenden Entwicklungstheorien jenseits der Neuscholastik zu neuem Leben.«[197] Verschiedene »Katholische Aufbrüche«[198] bereiteten das theologische Klima des Zweiten Vatikanischen Konzils vor, etwa die sogenannte »Nouvelle Théologie« oder auch die »Innsbrucker Verkündigungstheologie«, der Karl Rahner zuzurechnen ist.[199] Das Zweite Vatikanische Konzil sollte schließlich sowohl, wie bereits angedeutet wurde, von den Ansätzen des Ersten Vatikanischen Konzils als auch von diesen neuen Strömungen geprägt sein.

> »Vorbereitet durch Ansätze der Nouvelle Théologie u.a. (besonders H. U. von Balthasar, J. R. Geiselmann, K. Rahner, Josef [sic!] Ratzinger) formuliert das II. Vatikanische Konzil in Weiterführung von Trient ein sakramental-pneumatologisches Traditions-Verständnis, dem gemäß in der als Verbal- und Real-Überlieferung verstandenen Tradition das einmal ergangene Wort Gottes im Heiligen Geist immer wieder neu in den Zeichen menschlicher Worte vergegenwärtigt wird«[200].

Das hier angedeutete Traditionsverständnis des Zweiten Vatikanums ist vielschichtig und mit verschiedensten Aspekten verknüpft: So wird die Bedeutung von Tradition implizit etwa in der Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*[201] oder die Kirchenkonstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*[202] behandelt. Gegenstände der

195 Wolf: Die Erfindung des Katholizismus.

196 Vgl. Pius XVII.: Apostolische Konstitution Munificentissimus Deus, 1. November 1950. In: DH (2017), Nr. 3900–3904.

197 Seewald: Dogma im Wandel, 236.

198 Ansorge: Kleine Geschichte, 324.

199 Beide Zitate ebd. 325.

200 Drumm: »Tradition«, 154–155. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

201 Dei verbum. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Zweites Vatikanisches Konzil, 18. November 1965.

202 Gaudium et spes. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Zweites Vatikanisches Konzil, 7. Dezember 1965.

traditionshermeneutischen Debatte in der Rezeption sind hingegen häufig die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* oder jene über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*[203].

Die hier entstehenden Dynamiken des Traditionsverständnisses wurden nicht nur durch die theologische Theorie beeinflusst. Sie entwickelten sich vor allem im Kontext religiöser Bewegungen, die ein größeres Selbstbewusstsein der Gläubigen bewirkten, so die »liturgische Bewegung«, die »Bibelbewegung«, die »Jugendbewegung«, die »Bewegung des Laienapostolats« oder die »ökumenische Bewegung«.[204] Verschiedene Initiativen setzen sich auch für ein erneuertes Verhältnis der Kirchen gegenüber dem Judentum ein – eine große Herausforderung nach der Katastrophe der Schoah und der langen, von Antijudaismus geprägten Schuldgeschichte der Kirche. Eine Annäherung war vor allem Jüdinnen und Juden sowie Christinnen und Christen jüdischer Herkunft zu verdanken: »Zwischen den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts und dem Jahre 1965 waren fast alle Aktivisten und Denker, die an der katholisch-jüdischen Rekonziliation mitwirkten, ursprünglich keine Katholiken. Die meisten wurden als Juden geboren.«[205] Dieser Befund steht in einer Linie mit dem zögerlichen Handeln der katholischen Kirche, die internationalen Initiativen zum jüdisch-christlichen Dialog lange skeptisch gegenüberstand.[206] Während die Synode der evangelischen Kirche 1950 den Text *Schuld an Israel*[207] veröffentlichte, waren es in der katholischen Kirche noch immer einzelne Engagierte und Initiativen, die einen Dialog mit dem Judentum intensivieren wollten und sich mit der eigenen Schuld, aber auch positiven Anknüpfungspunkten zum Judentum auseinandersetzten. Solche Wegbereiter*innen waren z.B. John Oesterreicher und Gertrud Luckner. Zentrale Impulse aus den jüdischen Strömungen kamen z.B. von Jules Isaac und Abraham Joshua Heschel.[208] Erst im Jahr 1959 gab es Bewegungen von offizieller katholischer Seite. Papst Johannes XXIII. erwirkte die Streichung der abwertenden Formulierungen in der großen Fürbitte am Karfreitag für die Juden, die das Bild des »verworfenen« und »untreuen« Volkes immer noch verbreitet hatten.[209] Erst das Zweite Vatikanische Konzil brachte schließlich eine Wende im Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, wobei die Beziehung zum Judentum auch den Anstoß für die Auseinandersetzung mit anderen Religionen gab.

---

203 Dignitatis humanae. Erklärung über die Religionsfreiheit. Zweites Vatikanisches Konzil, 7. Dezember 1965.

204 Alle Zitate Ansorge: Kleine Geschichte, 328.

205 Connelly, John: Juden – Vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte. Aus dem Amerikanischen übersetzt von John Connelly und Ian E. Morgan. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 9–10. Für das Original vgl. Connelly, John: From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965. Cambridge, MA: Harvard University Press 2012.

206 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 62.

207 Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, 57.

208 Einen Überblick zu diesen Pionierinnen und Pionieren gibt Renz in: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 58–91. Eine nähere Auseinandersetzung der Bedeutung verschiedener Biografien für die Entstehung von *Nostra aetate* bietet Kapitel 5, S. 190ff.

209 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 65.

Diese Entwicklungen zeigen eine interessante Spannung: während Israel und das Judentum lange Zeit kaum als eine Größe in der Reflexion des Glaubens und der Tradition der christlichen bzw. katholischen Kirche wahrgenommen wurden, werden sie im Zweiten Vatikanischen Konzil zu einem hermeneutischen Katalysator. Nach der Darstellung verschiedener Stationen einer Geschichte diskurshermeneutischer Weichenstellung bleibt der Fokus nun auf diesem Angelpunkt: der historisch ambivalenten Sicht auf das Judentum in der christlichen Theologie, den Entwicklungen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowie hermeneutischen Chancen und Problematiken.

Kapitel 3 | Traditionshermeneutische Leerstellen: Der verschwundene Ort des Jüdischen in der christlichen Theologie?

Im Titel dieses Abschnittes schwingt die These mit, das Jüdische sei in der christlichen Theologie und Traditionsbildung völlig ausgeklammert worden, entgegen seiner Bedeutung im Glauben Jesu und seiner Anhänger*innen.[1] Ist das Jüdische eine Leerstelle christlicher Traditionshermeneutik? Fand eine Auseinandersetzung mit dem Judentum nicht statt? Ein Blick auf die Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen zeigt bereits, dass es durchaus eine Beschäftigung mit dem (entstehenden) Judentum gab, und zwar auf unterschiedliche Weise, sowohl mit dem Ziel der Abgrenzung, aber auch in gegenseitigem Austausch. Besonders die frühe Kirche zeigt, wie wesentlich eine Differenzierung von »Rhetorik und Realität«[2] ist und dass polemische Angriffe gegen das Judentum auch im Kontext der Minderheitenposition und der beginnenden Abgrenzungsbestrebungen des damaligen entstehenden Christentums eingeordnet werden müssen.[3] Anders stellt sich aber dar, wie diese Texte später verwendet wurden. Dieser kirchliche Antijudaismus vermischte sich nicht selten mit

1 Einige Darstellungen des folgenden Kapitels gehen auf Überlegungen und Passagen der Diplomarbeit der Autorin zurück, vgl. Höftberger, Elisabeth: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im Spiegel des jüdisch-christlichen Dialogs. Eine theologisch-metaphorologische Analyse von Dokumenten anlässlich des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate. Diplomarbeit, Salzburg, April 2018. Verfügbar über ePlus – Open-Access-Publikationsserver der Universität Salzburg: https://resolver.obvsg.at/urn:nbn:at:at-ubs:1-2662 (02.12.2022).

2 Fürst, Alfons: Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten im Kontext der Antike. Zur Hermeneutik der patristischen Theologie. In: Hünermann, Peter/Söding, Thomas (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003, 71–92, hier 72.

3 Einen Überblick zum »Frühjudentum« und »Urchristentum«, zu begrifflichen Differenzierungen und historischen Entwicklungen gibt Tiwald: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums, 25–51.

dem ethnisch orientierten Antisemitismus. Eine völlige Trennung beider Dimensionen ist in der Forschung umstritten und genauso wenig sinnvoll wie eine Identifikation.[4]

Peter Schäfer erklärt in der Einführung in seine *Kurze Geschichte des Antisemitismus* den Grund, wieso er, anders als häufig in der theologischen oder historischen Forschung, einen Schwerpunkt auf die »griechisch-römische Antike« und die »christlich-theologische Spielart« der Judenfeindlichkeit legt.[5] Besonders einflussreich sei nämlich »das Weiterwirken – bewusst oder unbewusst – der religiösen Stereotype und Vorurteile, die sich im Laufe der Zeit im Christentum herausgebildet hatten«[6]. Schäfer benennt hier genau jene impliziten Muster und Annahmen, die auch Gegenstand der vorliegenden Studie sind. Johannes Heil weist wiederum darauf hin, dass »kategorisch […] unbedingt zwischen christlich geleiteter Konditionierung jüdischer Existenz und dem Konstrukt eines unaufhebbaren Kultur- oder Rassengegensatzes zu trennen«[7] ist. Dies hat vor allem auch Relevanz für die Zukunft, zeigt es doch, dass christliche Theologie nicht genuin antijüdische Elemente enthält, sondern ihr Ziel damit im Gegenteil verfehlt. Eine kritische Betrachtung der Schuldgeschichte der Kirche darf deshalb in theologischen Reflexionen ebenso wenig fehlen wie das Bewusstsein um die »komplexe[] Interaktion« zwischen Jüdinnen und Juden mit der christlichen Bevölkerung, die jenseits der »starren Kategorien von Contra und Pro« gedacht werden muss:[8] »Begriffe wie Antagonismus, Konvergenz und Divergenz, Nähe und Distanz, Identität und Abgrenzung [dürften] geeigneter sein, um der Komplexität des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum gerecht zu werden.«[9] Antijudaismus oder Antisemitismus sind damit nicht der einzige »hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der jüdisch-christlichen Beziehungen in ihrer geschichtlichen Entwicklung«[10], worauf Wolfram Kinzig hinweist.

Der Sammelband *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*[11] zeigt exemplarisch ein akademisches Projekt, das das Bewusstsein für eine theologische »Politik des Verschweigens«[12] schärfen und mögliche Alternativen aus einer theologisch-interdisziplinären Perspektive anbieten möchte.

> »Unsere Theologie hat sich nicht unabhängig von den Traditionen entwickeln können, für die Israel ein verworfener Teil war, mindestens aber eine stumme Größe blieb. Die

---

4 Vgl. Schäfer, Peter: Kurze Geschichte des Antisemitismus. München: C. H. Beck 2020. Schäfer bestimmt das Verhältnis folgendermaßen: »Weder glaube ich, dass diese beiden Aspekte säuberlich zu trennen sind – ganz im Gegenteil, sie überschneiden und überlappen sich ständig –, noch teile ich die Auffassung, dass das eine (Antijudaismus) irgendwann von dem anderen (Antisemitismus) abgelöst wird.« (Ebd. 10).

5 Beide Zitate Schäfer: Kurze Geschichte des Antisemitismus, 13.

6 Ebd. 14.

7 Heil: Die Bürde der Geschichte, 37.

8 Fürst: Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten, 72.

9 Ebd. Fürst referiert hier auf Kinzig: Nähe und Distanz.

10 Kinzig: Nähe und Distanz, 10.

11 Vgl. Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.

12 Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria: Einleitung. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 7–13, hier 7.

> Gegenwart des Jüdischen im Christlichen unterlag für lange Zeit einer eigenen Politik des Verschweigens: Man studiere nur die einschlägigen theologischen Traktate bis in unsere Zeit. Der jüdisch-christliche Dialog wurzelt erst dann in theologischem Mutterboden, wenn er ein eigenes Fundament der theologischen Architektonik geworden ist.«[13]

Die Herausgeber Gregor Hoff und Gerhard Langer nennen die der Publikation zugrunde liegende Ringvorlesung ein »theologisches Experiment« und einen »*außer*gewöhnlichen Versuch, weil die gefügte theologische Ordnung der Dinge bewusst verlassen wurde«.[14] Nun stellt sich die Frage, wie der jüdisch-christliche Dialog in die Architektonik theologischen Wissens integriert werden kann – ein zentrales Anliegen dieser Studie. Auf der Suche nach einer Antwort ist ein Blick in die Vergangenheit erforderlich, um nicht erneut der Gefahr einer Instrumentalisierung des Judentums zu verfallen. Das Verhältnis von Judentum, Kirche und Theologie war über die Jahrhunderte durchaus ambivalent, wie bereits angedeutet wurde. Das Judentum stellte für die Kirche eine wichtige hermeneutische Größe dar, allerdings in Form einer negativen Absetzung und kollektiven Schuldzuweisung. Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil eine entscheidende Wende brachte, so ist eine Sensibilität für die antijüdischen Implikationen der theologischen Wissensarchitektonik wichtig – und ein Bewusstsein dafür, dass auch das Verschweigen schuldhaft sein kann.

Theologische Forschung produziert Wissen, das nicht neutral ist: »Sie [die theologische Vernunft, EH] ist immer auch eine Wissensform verweigerter Auskünfte, diszipliniert von dem, was sie nicht sagen *darf*.«[15] Hoff und Langer fragen deshalb: »Wie wurde das Jüdische theologisch *diszipliniert*?«[16] In den von den etablierten theologischen Disziplinen ausgeschlossenen Orten liegt ein Potenzial für die Gottesrede und deshalb ist eine Beschäftigung mit ihnen für die Theologie unverzichtbar: »[D]amit sie mehr über sich erfährt und über diese ausgelagerten Orte eines gleichsam exkommunizierten Wissens, von diesen speziellen *loci alieni* her, zugleich eigene Informationen für ihre Rede von Gott beziehen *kann*.«[17] In Hinblick auf das Judentum sehen die beiden Forscher nicht nur die Gefahr eines verlorenen Potenzials der Gottesrede, sondern – mit Bezug auf die Position Karl Barths – »einen unersetzbaren theologisch-kirchlichen Verlust«[18]. Von dieser Perspektive her folgt die Feststellung: »Die Bestimmung Israels als locus theologicus wird zum zentralen Angelpunkt einer Hebung der christlichen Theologie.«[19] Die Israeltheologie der Kirche und der jüdisch-christliche Dialog werden damit zu zentralen Bestimmungsorten der Verantwortung, die Theologie in ihrem Anspruch als Gottesrede trägt. Ein Blick in die Vergangenheit jüdisch-christlicher Beziehungen soll dabei helfen, die Rede von einer traditionshermeneutischen Leerstelle zu präzisieren.

---

13 Langer/Hoff: Einleitung, 7.
14 Ebd.
15 Ebd. 8.
16 Ebd. 7.
17 Ebd. 8.
18 Ebd.
19 Ebd.

1. Geschichtliche Ambivalenzen im Verhältnis von Theologie, Kirche und Judentum

Zerrbilder prägten jahrhundertelang immer wieder das gesellschaftlich vorherrschende Bild des Judentums.[20] Antijudaismus ist nicht nur ein Phänomen christlich geprägter Gesellschaften. Die erste Verfolgung jüdischer Menschen, die belegbar ist, fand bereits um das Jahr 410 v. Chr. in persischer Zeit in der ägyptischen Militärkolonie Elephantine statt.[21] In hellenistischen Herrschaftsgebieten und im Römischen Reich lässt sich Ähnliches feststellen: »Auch schon für die Antike gilt: Das Vorurteil gegen die Juden, das auf jedwede Kenntnis der originalen Quellen des Judentums verzichtet, hat mehr Überzeugungskraft als solide Sachkenntnis. Die Karikatur des Judentums war überzeugender als seine tatsächliche Existenz.«[22]

Die Polemik gegen Jüdinnen und Juden, die in den Schriften des Neuen Testaments auftaucht, muss der Zeit und dem Kontext entsprechend eingeordnet werden. So sind antijüdische Aussagen im Matthäusevangelium beispielsweise als »innerjüdische Polemik«[23] zu bewerten, die im Kontext des sogenannten »Judenchristentums« verstanden werden müssen.[24] Der Vorwurf des Gottesmordes findet sich bereits im ersten Brief des Paulus an die Gemeinde in Thessaloniki, der um 51 n. Chr. entstand:[25]

> »Denn, Brüder und Schwestern, ihr seid dem Beispiel der Gemeinden Gottes in Judäa gefolgt, die in Christus Jesus sind. Ihr habt von euren Mitbürgern das Gleiche erlitten wie jene von den Juden. Diese haben Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll. Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen.« (1 Tess 2,14-16)

Die hier enthaltene judenfeindliche Polemik steht im Zusammenhang der theologischen und gemeindlichen Konflikte des Paulus und im Spannungsfeld der Auseinandersetzung unterschiedlich geprägter Gruppierungen: »[I]n den prinzipiellen Abweisungs-, Verwerfungs- und Diffamierungsversuchen, von denen man sich auf beiden Seiten einen Argumentationsvorsprung bzw. eine indirekte Selbststabilisierung erhoffte, ver-

20 Eine ausführliche Darstellung des jüdisch-christlichen Verhältnisses im Laufe der Geschichte, das hier nur sehr skizzenhaft umrissen wird, bietet Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, besonders 19–38 und 58–76. Eine eingehende Auseinandersetzung mit der »Gewalt antijudaistischer Motive und Bilder in der christlichen Theologie« findet sich auch in der Diplomarbeit der Autorin: Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 24–35.

21 Vgl. Schäfer, Peter: Judeophobia. Attitudes Toward the Jews in the Ancient World. Cambridge, MA/London: Harvard University Press 1997, 123.

22 Schubert, Kurt: Gottesvolk – Teufelsvolk – Gottesvolk. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus 1995, 30–52, hier 33.

23 Ebd. 34.

24 Eine Auseinandersetzung mit der komplexen Frage nach dem »Judenchristentum« bietet z.B. Fürst: Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten im Kontext der Antike, 84–86.

25 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 19.

birgt sich das Problem.«[26] In der Rezeption solcher Passagen wurde ein eigenes Narrativ konstruiert und der Gottesmordvorwurf zur Legitimation der Verfolgung und Ermordung jüdischer Menschen. Dieser Vorwurf hatte so verheerende Auswirkungen bis in die Gegenwart.[27]

Eine hermeneutische Funktion des Judentums für das Christentum in abwertender Weise zeigt sich bei Augustinus. Er sah »eine Inbesitznahme der jüdischen Traditionen geboten, was voraussetzte, dass diese in ihrem Ursprung als solche sichtbar blieben und ständig als falsch erwiesen werden konnten«[28]. Eine solche negative Kontrastierung manifestierte sich auch bildlich in den »Personifikationen ›Ecclesia‹ und ›Synagoga‹«[29]. Dieses Motiv, das um das Jahr 850 in einer Elfenbeinarbeit erstmals belegt werden kann,[30] fügt sich in »eine ikonographische Wirkungsgeschichte der patristischen Behandlung des Judenthemas«[31]. Es referiert auf einen antijüdischen Text, der zwar Augustinus zugeschrieben, aber erst nach dessen Tod etwa Mitte des 5. Jahrhunderts verfasst wurde.[32] Während Ecclesia und Synagoga bis ins 11. Jahrhundert in ihrer Kleidung und mit weiteren Gegenständen zum Teil trotz der Machtübernahme der Kirche noch in etwa gleichwertig dargestellt wurden,[33] nahm eine negative Kontrastierung in den folgenden Jahrhunderten zu. Die Synagoga wurde vermehrt mit herabsetzenden Motiven wie bedeckten oder geschlossenen Augen, gebrochener Fahnenlanze, zerbrechender Krone oder entblößtem Oberkörper dargestellt – manchmal sogar als jene, die mit einer Lanze Christus tötet.[34] Die Wirkung solcher Bilder bis in die Gegenwart hinein darf nicht unterschätzt werden. Die Ausstellung »Die Macht der Bilder – antisemitische Vorurteile und Mythen« des Jüdischen Museums der Stadt Wien im Jahr 1995 zeigte etwa, wie das »Bild des ›gottesmörderischen Juden‹«[35] zur Grundlage für die sich etablierenden Bilder »des schachernden und ausbeutenden, des nach der Weltherrschaft strebenden, des

---

26 Weinrich, Michael: »Antisemitismus«. In: Eicher, Peter (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Band 1: A–Gewa. München: Kösel 2005, 34–50, hier 36–37.

27 Vgl. Schubert: Gottesvolk, 35.

28 Heil, Johannes: Die Bürde der Geschichte: Stationen der langlebigen »Lehre der Verachtung«. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 26–52, hier 28.

29 Lenzen, Verena: Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven. In: Frankemölle, Hubert (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über »Dabru emet – Redet Wahrheit«. Paderborn: Bonifatius/Frankfurt a.M.: Lembeck 2005, 235–247, hier 236.

30 Vgl. Raddatz, Alfred: Zur Geschichte eines christlichen Bildmotivs. Ecclesia und Synagoge. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus 1995, 53–59, hier 54. Die Elfenbeintafel findet sich heute am Deckel des Perikopenbuches Kaiser Heinrichs II. Verfügbar im Digitalen Archiv der Bayrischen Staatsbibliothek: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00087481/image_1 (02.12.2022).

31 Lenzen: Zum gegenwärtigen Stand, 236.

32 Vgl. Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). 2., überarbeitete Auflage (EHS.T 172). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1990, 354.

33 Vgl. Raddatz: Zur Geschichte, 55.

34 Vgl. ebd. 55–57.

35 Klamper, Elisabeth: Zur Ausstellung »Die Macht der Bilder – antisemitische Vorurteile und Mythen«. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus 1995, 15–20, hier 17.

ewig wandernden, heimatlosen und schließlich […] des aus der menschlichen Gemeinschaft ausgegrenzten, der Vernichtung preisgegebenen Juden«[36] wurde.

Die Stellung der jüdischen Bevölkerung im europäischen Mittelalter war ambivalent. Zunächst konnten Jüdinnen und Juden trotz vielfacher Einschränkungen in den christlich geprägten Gesellschaften leben: »Mit Ausnahme von Spanien jedoch war in den anderen europäischen Reichen nach dem Ende des weströmischen Reiches ein weithin gedeihliches Zusammenleben von Juden und Christen möglich.«[37] Das 11. Jahrhundert brachte eine massive Verschlechterung, ausgelöst durch die Zerstörung der Grabeskirche durch den Fatimiden-Kalifen al-Hakim, ein Ereignis, das der jüdischen Bevölkerung in Europa zur Last gelegt wurde.[38] Zwar galt das Prinzip der »doppelten Schutzherrschaft«[39], das der jüdischen Bevölkerung – oftmals nur offiziell und bei Zahlung von Schutzgeld – Schutz vor Übergriffen gewähren und gleichzeitig die christliche Bevölkerung vor jüdischem Einfluss abschirmen sollte. Allerdings konnten die von den Päpsten erlassenen Schutzbullen, etwa durch Innozenz IV.,[40] Verfolgungen, Zwangsbekehrungen oder Pogrome nicht verhindern. Nicht zuletzt war das päpstliche »Einschreiten in konkreten Fällen der Beschuldigung […] vielfach halbherzig oder ungenügend«[41].

Auf dem Weg in die so bezeichnete Neuzeit nahmen die Repressionen gegen die jüdische Bevölkerung nicht ab. Im Gegenteil konnten durch den Buchdruck ab dem 15. Jahrhundert judenfeindliche Bilder und Schriften noch einfacher verbreitet werden.[42] Das Judentum wurde als Feindbild instrumentalisiert. Im Zusammenhang mit innerchristlichen theologischen Konflikten wurde die jüdische Bevölkerung »in geradezu inflationärer Weise als Maßstab […] aufgerufen«[43] und zur Projektionsfläche. Legenden wie jene vom Ritualmord oder der Hostienschändung stammen eigentlich aus dem »innerchristliche[n] Häretikerdiskurs«[44]. Diese Projektionen sind auch für Konflikte zwischen den Konfessionen feststellbar, wo sowohl die protestantische Seite als auch die katholische »den Gegner des Judaisierens«[45] anklagte.

Mit der Aufklärung veränderte sich die Machtstruktur der Gesellschaft langsam und der kirchliche Einfluss sank. In verschiedenen Staaten Europas konnten Jüdinnen und Juden zunehmend »frei agieren, wirtschaftlich und politisch aktiv werden«[46]. Der kirchliche Antijudaismus verlor an gesellschaftlicher Schlagkraft, wirkte allerdings weiter in

---

36 Ebd.

37 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 32. Renz bezieht sich hier auf: Poliakov, Léon: Geschichte des Antisemitismus. Band 1: Von der Antike bis zu den Kreuzzügen. 2., unveränderte Auflage. Worms: Heintz 1979, 24–35.

38 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 32.

39 Ebd. 33. Eine kompakte Auseinandersetzung mit der doppelten Schutzherrschaft bietet: Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck 2005.

40 Vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 33.

41 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 33.

42 Vgl. Schubert: Gottesvolk, 42.

43 Heil: Die Bürde der Geschichte, 35.

44 Ebd.

45 Ebd. 40.

46 Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld 3 (13.–20. Jh.) (EHS.T 497). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1994, 47.

einem »moderne[n], rassistisch motivierte[n] Antisemitismus«[47], der in den christlich geprägten antijüdischen Motiven Legitimationsgrundlage und Anknüpfungspunkte fand. In der Geschichte gibt es außerdem Beispiele von Verfolgungen, die nicht nur mit der Religionszugehörigkeit, sondern auch mit der jüdischen Herkunft begründet wurden. So verfolgte die Kirche in der spanischen Judenverfolgung des 15. Jahrhunderts Jüdinnen und Juden sowie zum Christentum konvertierte Menschen.[48]

Kirchliche Gesetze enthielten lange Bestimmungen, die die jüdische Bevölkerung einschränkten und diskriminierten.[49] Erst im Jahr 1917 wurden mit der Einführung des *Codex Iuris Canonici* »herkömmliche[] judengegnerische[] Bestimmungen der kirchlichen Gesetzgebung eliminiert«[50]. Manifestierte Bilder ließen sich allerdings nicht so schnell aus dem gesellschaftlichen und kirchlichen Gedächtnis tilgen. Seit den 1920er Jahren kam es zu einer verstärkten theologischen Rezeption christlich geprägter antijüdischer und antisemitischer Motive und Bilder.[51]

Der Zusammenhang von katholischem Rassismus, Antisemitismus und Nationalsozialismus muss wahrgenommen werden, er ist tiefgreifend und komplex.[52] Die Gesellschaft, in der der Nationalsozialismus Fuß fassen konnte, war christlich geprägt und vor diesem Hintergrund wurde das Judentum vielfach einem Grundverdacht unterzogen. Die aktive Beteiligung vieler christlich gläubiger oder sozialisierter Menschen an den Verbrechen des Nationalsozialismus und der Ermordung von Jüdinnen und Juden sowie anderer ethnisch und politisch Verfolgter steht außer Frage. So stellt Andreas Renz fest: »Insgesamt jedoch haben die Kirchen und die meisten Christen in Deutschland und Europa versagt, indem sie zu oft schwiegen und mit dem Rücken zum Schicksal der verfolgten Juden standen.«[53] Ein Legitimationsmoment war das Feindbild »des Juden«, das vor allem auch von der Kirche im Laufe der Jahrhunderte konstruiert wurde:

> »Die Juden und ihr Glaube wurden nicht in ihrer Realität, geschweige denn in ihrem Selbstverständnis wahrgenommen, sondern als ideologisch verzerrtes, dämonisches Konstrukt, als Feindbild, das niemand hinterfragte. Israel und Kirche wurden als unvereinbare Alternativen gegenübergestellt: ›Abfall gegen Glauben, Verlorenheit gegen Rettung, Sünde gegen Erlösung, wertlose Werke gegen Liebe, das Reich des Teufels gegen das Reich Gottes‹[1]. Das Christentum hat mit den Juden die eigene Wurzel, das ›alter Ego‹ bekämpft und damit sich selbst verfehlt und seinen göttlichen Auftrag verdunkelt. Wahrscheinlich war es gerade die Nähe beider Religionen, die Sorge um

47 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 36.

48 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 34. Renz referiert hier auf Priester, Karin: Rassismus. Eine Sozialgeschichte. Leipzig: Reclam 2003, 17–42.

49 Vgl. Schreckenberg: Adversus-Judaeos-Texte (13.–20. Jh.), 750.

50 Ebd.

51 Lill, Rudolf: Die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers. In: Rengstorf, Karl Heinrich/Kortzfleisch, Siegfried von (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. Band 2. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988, 370–420, hier 401–408.

52 Vgl. Connelly: Juden – Vom Feind zum Bruder, 15–128.

53 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 38.

die eigene Identität und Wahrheit, die zu pathologischer Abgrenzung und Aggression führte.«[54]

Der Historiker Jeremy Cohen, Professor für jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv, benannte dieses für die eigenen Zwecke konstruierte (Feind-)Bild als »hermeneutical Jew«[55] – ein Konzept, das eingehender betrachtet werden muss.

2. Vom »Hermeneutical Jew« zum Judentum als hermeneutischem Akteur

Wie bereits angedeutet wurde, nutzte schon Augustinus das Judentum als negative Kontrastfolie, um die Überlegenheit und Legitimität des Christentums zu zeigen. Johannes Heil beschreibt, wie diese hermeneutische Instrumentalisierung des Judentums von der Antike bis über die Neuzeit hinaus reichte:

> »Augustinus und die frühe Kirche konnten den Juden nicht ausweichen, aber sie haben Nutzen aus diesem Umstand gezogen und das Judentum im Grunde kolonisiert. Am Beispiel der Juden wurden christliche Lehre und Identität maßgeblich geformt. Juden waren Gegner, aber sehr nützliche, um nicht zu sagen notwendige. Hier war bereits angelegt, was Jeremy Cohen für das Mittelalter als die Figur des ›hermeneutischen Juden der christlichen Theologie‹ beschrieben hat.[1] Die heilsgeschichtliche Instrumentalisierung der Juden hat deren Status rechtlich und sozial bis weit in die Neuzeit hinein negativ beeinflusst. Die ›Lehre der Verachtung‹ (›L'enseignement du mépris‹), wie Jules Isaac es 1962 nannte,[2] war keine Nebenerscheinung christlicher Theologie, sondern ihr strukturell eingewoben.«[56]

Cohen stellt solch eine »Rollenverteilung« sogar für die Gegenwart noch fest. Er berichtet über einen Lehraufenthalt in den USA, wo er am theologischen Seminar, an dem er lehrte, vor allem als Jude und weniger als Historiker wahrgenommen wurde: »For these colleagues, who welcomed me onto their campus with genuine, memorable warmth, I functioned less as the historian I construed myself to be and more as a player on a theological stage set long before my arrival.«[57] Die Verflochtenheit in theologische Konzepte und alltägliche Handlungen macht die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung nochmals deutlich. Wie Hoff und Langer in der Einleitung zum dargestellten Sammelband betonten, geht es um eine Veränderung der gesamten theologischen Architektonik.

Cohen beschreibt in seinem Buch *Living Letters of the Law*, wie das Bild von Jüdinnen und Juden entlang der Machtinteressen christlicher Herrscher, der Kirche oder der

---

54 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 37. Referenz [1]: Renz zitiert in diesem Ausschnitt: Katz, Steven Theodore: Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus. Übersetzt von Alexandra Riebe. Herausgegeben von Volker Drehsen. Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 11.

55 Cohen, Jeremy: Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1999, 2.

56 Heil: Die Bürde der Geschichte, 30. Heil bezieht sich hier auf: Referenz [1]: Cohen: Living Letters 1f.; Referenz [2]: Isaac, Jules: L'enseignement du mépris. Paris: Fasquelle 1962.

57 Cohen: Living Letters, 1.

christlichen Mehrheitsgesellschaft konstruiert wurde. Die kulturellen, religiösen oder sozialen Wirklichkeiten der Menschen wurden kaum beachtet und das Jüdische ihrer Existenz als alleiniges Bestimmungsmerkmal hervorgehoben. Die Bezugnahmen auf das Judentum waren meist auch dort, wo gewisse Schutzmaßnahmen getroffen wurden, durch eigene Interessen motiviert oder dadurch, das Christentum als heilsgeschichtlich überlegene Größe zu präsentieren. Die Definitionsmacht lag auf christlicher Seite und das religiöse Selbstverständnis wurde nicht berücksichtigt.

> »Throughout much of its history, in various manners and to differing extents, Christianity has accorded Jews and Judaism a singular place in a properly ordered Christian society. From the people who received God's Old Testament, to those who parented, nurtured, and allegedly, murdered Jesus, to those whose conversion will signal the second coming of Christ, Jews have had distinctive tasks in Christian visions of salvation history. The idea that Christendom needs the Jews to fill these special roles has, in fact, contributed to the survival of the Jewish minority in a Christian world, with varying results. On one hand, the Christian idea of Jewish identity crystallized around the theological purpose the Jew served in Christendom; Christians perceived the Jews to be who they were *supposed* to be, not who they actually *were*, and related to them accordingly. […] On the other hand, when Christian theologians awakened to the disparity between the Jew they had constructed and the real Jew of history, they could construe the latter's failure to serve the purposes allotted him as an abandonment of his Judaism. This, in turn, might render him less suited for the protection granted Jews who did function ›properly‹ in Christian society.«[58]

Cohens These gewinnt noch an Komplexität, wenn er – wie im Zitat deutlich wird – das Versagen »des Juden« in seiner hermeneutischen Funktion beschreibt. Wo Jüdinnen und Juden in der Geschichte also nicht in das konstruierte Bild passten, den ihnen zugewiesenen Platz in der christlichen Heilsgeschichte mit ihren eigenen religiösen Vorstellungen konfrontierten, konnte ihnen dies zusätzlich zum verheerenden Nachteil werden.

Die Problematik des »hermeneutical Jew« ist offensichtlich: aus einer Fremdperspektive heraus und den eigenen Interessen gemäß wurden jüdische Menschen nicht in ihrem sozialen, kulturellen, ökonomischen oder religiösen Selbstverständnis wahrgenommen, sondern ein starres (Feind-)Bild konstruiert. Die These vom »hermeneutically crafted Jew«[59] stellt damit Anfragen an eine theologische Erkenntnistheorie, die die Umgrenzung der eigenen Identität durch Abwertung und Instrumentalisierung von anderen forciert. Allerdings bilden sich Identitäten immer im Austausch, in gegenseitiger Abgrenzung und Aneignung. Eine hermeneutische Rolle etwa des Judentums kann und soll in der christlichen Identitätsbildung nicht ausgeschlossen werden. Wie aber ist eine Dekonstruktion des »hermeneutischen Juden« der Geschichte möglich und eine Anerkennung der Eigenperspektive des Judentums und seines hermeneutischen Einflusses? Wie können Jüdinnen und Juden nicht hermeneutisch instrumentalisiert, sondern von christlicher Perspektive selbst als hermeneutische Akteurinnen und Akteure einer

58 Ebd. 1–2.

59 Ebd. 3.

christlichen Traditionshermeneutik wahrgenommen werden? Antworten darauf werden in Kapitel 12 dieser Studie gesucht.

3. Hermeneutische Umbrüche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Konzilserklärung *Nostra aetate* war ein erster Schritt, die eigene erkenntnistheoretische Haltung zu korrigieren und den jeweils anderen – in Artikel 4 insbesondere das Judentum – in seinem Selbstwert anzuerkennen. Die wesentliche Erneuerung des Konzils sei dabei eine »Haltungsänderung«[60], wie Franz Gmainer-Pranzl im Anschluss an Roman Siebenrock betont. Der Titel von *Nostra aetate* »de Ecclesiae habitudine« könne anstatt mit »Verhältnis der Kirche«, so Siebenrock, folgendermaßen übersetzt werden: »›(Grund)Haltung‹, der ›Habitus‹, die sich in verschiedenen Verhaltensweisen äußernde wesentliche Identität und Bestimmung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen«[61]. Diese Bestimmung impliziert zentrale erkenntnistheoretische Veränderungen in der kirchlichen Perspektive auf andere Religionen, wie sich etwa in *Nostra aetate* Artikel 2 zeigt:

> »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.« (NA 2)

Die Tragweite des Wandels wird durch die verneinte Formulierung nicht gleich bewusst: Die Kirche »lehnt nichts von alledem ab« und »nicht selten« lässt sich in anderen religiösen Lebensweisen Wahrheit erkennen. Darin steckt allerdings eine Relativierung der eigenen Definitionsmacht über die Wahrheit. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die eigene Deutung durch die Blickwinkel anderer ergänzt werden muss. Begründet wird diese Aussage durch den Glauben an Jesus Christus selbst. Darauf weist die »biblisch begründete Lichtmetapher«[62] mit ihrer Anspielung auf Joh 1,9 hin: »Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt.« Die Kirche kann dieses Licht der Wahrheit nicht kontrollieren. Eine solche Aussage blieb nicht ohne Kritik. Während die Erklärung manchen zu weit ging, sahen andere darin bloß eine Bestätigung des kirchlichen Überlegenheitsanspruchs in einem neuen, diplomatischeren Kleid. Die Argumentation des Dokuments ist an dieser Stelle christologisch angelegt, was sowohl dem Vorwurf eines Rela-

---

60 Gmainer-Pranzl, Franz: Was der Kirche »heilig« ist. Religionstheologische Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 373–388, hier 375.

61 Siebenrock, Roman A.: Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilserklärung »Nostra Aetate«. In: Wassilowsky, Günther (Hg.): Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2004, 154–184, hier 168–169.

62 Siebenrock, Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: HThK Vat. II. Band 3. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 591–693, hier 657.

tivismus entgegengehalten werden kann als auch der Haltung, der interreligiöse Dialog sei eine nebensächliche Angelegenheit für die Getauften.

Nostra aetate bietet einen neuen erkenntnistheologischen Rahmen für die Auseinandersetzung mit Israel und dem zeitgenössischen Judentum. Doch wird dieser Rahmen genutzt und gefüllt? Wurde und wird er auf der Ebene der theologischen Disziplinen, der pastoralen Kontexte und der Lehrpläne von Schulen und Universitäten umgesetzt? Es zeigt sich ein ambivalentes Bild. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem jüdisch-christlichen Dialog hat seit dem Konzil und gerade in den letzten Jahrzehnten deutlich zugenommen. Zahlreiche Forschungs- und Publikationsprojekte zeigen dies. Allerdings sind das Studium des Judentums und eine Auseinandersetzung mit der Israeltheologie noch nicht ausreichend in akademischen und schulischen Lehrplänen verankert und werden nach wie vor häufig als Spezialthemen der Theologie gehandelt. Auch im pastoralen Kontext prägen implizite Antijudaismen nach wie vor Predigten oder Katechese.

Die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen in Deutschland gab für die Jahre 2016–2017 eine Studie zur Repräsentanz jüdischer und jüdisch-christlicher Lehrinhalte in Lehrgängen der evangelischen Theologie in Auftrag. Für die evangelischen Kirchen ist *Nostra aetate* klarerweise nicht lehramtlich bindend und insofern maximal ein ökumenisch verbindender Referenzpunkt, doch gibt es hier genauso Erklärungen, die Grundlagen für einen erneuerten Umgang mit dem Judentum beinhalten – so etwa das bereits erwähnte Dokument *Schuld an Israel*[63] aus dem Jahr 1950. Analysiert wurde in der Studie, »[i]n welchem Umfang, mit welchem Grad an Verbindlichkeit und anhand welcher Inhalte«[64] die Größen »Judentum« und »jüdisch-christlicher Dialog« in den Studienordnungen für das Pfarr- und Lehramt behandelt werden. »Wenig Pflicht, viel Kür«[65] lautet das Resümee des Studienteams, da entsprechende Lehrveranstaltungen in den erhobenen Studienplänen hauptsächlich im Wahlpflichtbereich angesiedelt waren. Die Entscheidung zur Auseinandersetzung blieb deshalb den Studierenden überlassen. Auch eine Einordnung in religionswissenschaftliche Module – wo Pflichtveranstaltungen noch am ehesten, aber auch nur im Pfarramtsstudium vorkamen – sehen die Verfasser*innen kritisch. Es bestehe die Gefahr, »dass das Judentum dabei von Studierenden (und Lehrenden) nur als eine von vielen ›Fremdreligionen‹ betrachtet«[66] wird. Kritisiert wird ebenso, dass die Lehre jüdisch-christlichen Wissens und Handelns meist »nur ›vermittelt‹, nämlich *stellvertretend* bzw. *einseitig* durch christli-

63 Die Erklärung wird auch „Wort zur Judenfrage“ genannt, so auch hier: Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland: Wort zur Judenfrage vom April 1950. Berlin-Weißensee, 27. April 1950. In: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn: Bonifatius/München: Kaiser 1988, 548–549.

64 Nikolaus, Julia/Hecke, Marie/Schröder, Bernd: Jüdisch-christlicher Dialog und das Studium der Evangelischen Theologie bzw. Religion in Deutschland – Ergebnisse einer Analyse der Studien- und Prüfungsordnungen für das Pfarramts- und Lehramtsstudium in Bezug auf jüdische und/oder jüdisch-christliche Lehrinhalte. In: EpdD 21 (2017), 5–19, hier 5.

65 Ebd. 16.

66 Ebd.

che Wissenschaftler_innen, nicht aber durch ihre Kolleg_innen jüdischen Glaubens«[67] stattfindet.

Ein kurzer Blick auf einige Studienpläne *katholisch*-theologischer Fakultäten in Österreich zeigt einen durchwachsenen Befund. In den Studien der katholischen Fachtheologie ist in den analysierten Studienplänen zumindest *eine* verpflichtende Lehrveranstaltung zu finden. Die Fakultäten verankern zum Teil auch zusätzliche Inhalte des jüdisch-christlichen Dialogs mit verschiedenen Schwerpunkten – verpflichtend oder fakultativ. Im Studium für das Lehramt ab Sekundarstufe II (Schüler*innen ab einem Alter von ca. zehn Jahren) ist dieses Angebot allerdings leider stark eingeschränkt. Einige Beispiele sollen dies veranschaulichen.[68]

An der Theologischen Fakultät der Universität *Innsbruck* wird für den Studienplan Katholische Fachtheologie sowohl ein *Pflichtmodul* »Judentum« als auch ein *Wahlmodul* »Synagoge und Kirchen«[69] angeboten. Das Pflichtmodul ist stärker im judaistischen bzw. bibelwissenschaftlichen Bereich angesiedelt. Aktuelle Forschungsfragen des jüdisch-christlichen Dialogs können im Wahlmodul vertieft werden. Im Studienplan für das Lehramt wird das Judentum in seinen Beziehungen zum Islam behandelt.[70]

An der Katholischen Privatuniversität *Linz* sind verpflichtende Grundlagen zum Judentum in einem bibelwissenschaftlichen Modul eingebettet.[71] Im Modul »Kunst als Ort religiöser, philosophischer und weltanschaulicher Kommunikation« werden außerdem Themen der »jüdisch-christlichen Ikonographie und deren Wirkungsgeschichte«[72] behandelt. Im Lehramtsstudium wird das Judentum in einem Erweiterungsmodul erwähnt, wo das laufende Kursangebot zu beachten ist, und hier wiederum im Zusammenhang mit einer »Einführung in die nichtchristlichen Weltreligionen«[73]. Außerdem

67 Ebd. 17.

68 Im Folgenden werden die im Wintersemester 2020/21 aktuellen Studienpläne der Katholischen Fachtheologie sowie des Bachelor- und Masterstudiums Lehramt Katholische Religion der benannten Universitäten nach den Stichworten »Judentum« sowie »jüdisch« durchsucht. Inhaltliche Implikationen in anderen Kursen sowie Schwerpunktsetzungen von Lehrenden über die Repräsentanz in den Studienplänen hinaus werden in der Erhebung nicht berücksichtigt, spielen aber natürlich in der praktischen Vermittlung eine wesentliche Rolle.

69 Vgl. Curriculum für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, Gesamtfassung ab 01.10.2019, 14: https://www.uibk.ac.at/fakultaeten-servicestelle/pruefungsreferate/gesamtfassung/ds-katholische-fachtheologie_stand-01.10.2019.pdf (03.12.2022).

70 Curriculum für das Bachelorstudium Lehramt Sekundarstufe (Allgemeinbildung). Gemeinsames Studium der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule – Edith Stein, der Pädagogischen Hochschule Tirol, der Pädagogischen Hochschule Vorarlberg, der Universität Innsbruck und der Universität Mozarteum Salzburg (Standort Innsbruck), Gesamtfassung ab 01.10.2019, 196: https://www.uibk.ac.at/fakultaeten-servicestelle/pruefungsreferate/gesamtfassung/ba-lehramt-sekundarstufe_stand-01.10.2019.pdf (03.12.2022).

71 Vgl. Studienplan Diplomstudium Katholische Fachtheologie Katholische Privatuniversität Linz, 01.10.2008, 11: https://ku-linz.at/fileadmin/user_upload/Studium/Studienplan/Stpl_Diplomstudium_KathTheologie_2008.pdf (03.12.2022).

72 Studienplan Diplomstudium Katholische Fachtheologie Katholische Privatuniversität Linz, 10.

73 Curriculum Bachelorstudium Lehramt Sekundarstufe (Allgemeinbildung). Entwicklungsverbund »Cluster Mitte«, 01.10.2019, 557: https://ku-linz.at/fileadmin/user_upload/Studium/PaedagogInnenbildung_neu/BEd_2019_final.pdf (03.12.2022).

kann in einem Wahlpflichtmodul ein Kurs zur vertieften Auseinandersetzung mit »Jesus von Nazaret« gewählt werden, wo dieser auch in seine »frühjüdische[] Umwelt« eingeordnet wird.[74]

An der Theologischen Fakultät der Universität *Graz* werden »Geschichte und Theologie des Judentums« im Rahmen der biblischen und historischen Fächer behandelt.[75] Interessant ist ein Blick auf das Pflichtmodul »Volk Gottes«, wo bei den Lehrmethoden und -aktivitäten explizit das »Gespräch und Begegnung mit Vertreter/inne/n bzw. Institutionen verschiedener christlicher Konfessionen und mit jüdischen Gesprächspartner/inne/n«[76] erwähnt wird. Hervorzuheben ist auch das Modul »Einführung in die Glaubenslehre und den Gottesdienst der Kirche«, wobei die »jüdische[n] Wurzeln des christlichen Gottesdienstes« berücksichtigt werden sollen.[77] Im Lehramtsstudium wird das Judentum wiederum im Kontext der »Weltreligionen« und des interreligiösen Lernens behandelt.[78]

Die Katholische Fakultät der Universität *Wien* bietet für Katholische Fachtheologie eine verpflichtende »Einführung in das Judentum« im Rahmen der Religionsgeschichte an.[79] Im Studienplan für das Lehramt kann solch eine Einführung im Masterstudium als Wahlpflichtkurs je nach Lehrveranstaltungsangebot absolviert werden.[80] Die Fakultät setzte im Wintersemester 2020/21 den Schwerpunkt »Judentum – Christentum – Islam. Inter- und transdisziplinäre Perspektiven auf den interreligiösen Dialog der abrahamitischen Religionen«, bestehend aus einer Ringvorlesung mit Tutorium, Lehrveranstaltungsangeboten verschiedener Lehrender zu unterschiedlichen Teilaspekten sowie einem Begleitprogramm einer bereits länger bestehenden interreligiösen Initiative für Studierende, dem Café Abraham.[81]

Das Lehramtsstudium Katholische Religion an der Theologischen Fakultät der Universität *Salzburg* entspricht dem Studienplan der Katholischen Privatuniversität Linz. Im Diplomstudium Katholische Fachtheologie ist eine Einführung in die Grundlagen des Judentums ähnlich den anderen Studienplänen im Modul zu biblischen Texten verankert. Das Judentum wird außerdem im ebenso verpflichtenden Modul »Glaubenswel-

---

74 Beide Zitate ebd. 338.

75 Vgl. Curriculum für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie Karl-Franzens-Universität Graz, 2017, 30: https://online.uni-graz.at/kfu_online/wbMitteilungsblaetter_neu.display?pNr=14796&pDocNr=3732682&pOrgNr=14190 (03.12.2022).

76 Ebd. 29.

77 Beide Zitate ebd. 24.

78 Vgl. Curriculum für das Bachelorstudium Lehramt Sekundarstufe Allgemeinbildung Karl-Franzens-Universität Graz, 2017, 390: https://online.uni-graz.at/kfu_online/wbMitteilungsblaetter_neu.display?pNr=14889&pDocNr=3772100&pOrgNr=14190 (03.12.2022).

79 Studienplan für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie Universität Wien, 2015, 5: https://senat.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/s_senat/konsolidierte_Dipolmstudien/DS_Katholische Fachtheologie_Vers2015.pdf (03.12.2022).

80 Vgl. Teilcurriculum für das Unterrichtsfach Katholische Religion im Rahmen des Masterstudiums zur Erlangung eines Lehramts im Bereich der Sekundarstufe (Allgemeinbildung) im Verbund Nord-Ost, Juli 2017, 2: https://ssc-kaththeologie.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/s_ktf/Dokumente/UF/MA_Unterrichtsfach/Formulare/Teilcurriculum_Katholische_Religion_MA_Lehramt_2017.pdf (03.12.2022).

81 Vgl. https://pt-ktf.univie.ac.at/studium/fakultaetenschwerpunkt-ird/ (03.12.2022).

ten« thematisiert, und zwar in einer dezidiert »synchronen Perspektive […], um ihre für das Christentum glaubenskonstitutive Bedeutung qualifizieren und erschließen zu können«[82]. Letztere Lehrveranstaltung wurde gegenüber dem vorherigen Curriculum ergänzt und trägt den Forschungstätigkeiten von Lehrenden der Fakultät Rechnung, die sich bereits längere Zeit und in den letzten zehn Jahren verstärkt dem jüdisch-christlichen Dialog widmen.[83]

Eine Verankerung von Grundkenntnissen zum Judentum ist in den Studienplänen der Katholischen Fachtheologie theoretisch gewährleistet. Auch im Rahmen des interreligiösen Dialogs wird das Judentum in manchen Curricula explizit behandelt. Der Grad der Vertiefung ist allerdings zum Teil auch den Studierenden überlassen. Die Reflexion über den jüdischen Glauben in seinen zeitlich unterschiedlichen Ausprägungen bis hin zu einer synchronen Perspektive wird bereits weniger geleistet, ist aber teilweise vorhanden. Defizite können vor allem im Bereich des Lehramtes ab der Sekundarstufe II festgestellt werden. Dies ist aus einer pragmatischen Perspektive zwar nachvollziehbar, da sehr viele Inhalte in einen bestimmten Zeitrahmen gedrängt werden müssen, andererseits fatal, weil genau hier die Schnittstelle zu einer nachhaltig veränderten Sicht auf das Verhältnis von Judentum und Christentum liegt. Fehlen neueste Kenntnisse des jüdisch-christlichen Dialogs bei Lehrpersonen, so können diese nicht an Schüler*innen weitergegeben werden. Berücksichtigt werden muss allerdings sicherlich das individuelle Engagement vieler Lehrpersonen über die auf dem Papier repräsentierten Inhalte hinaus – aber auch die umgekehrte Möglichkeit, dass diese Themen je nach persönlichem Interesse und Kenntnissen nicht behandelt werden. Eine Analyse der Lehrpläne konnte in diesem Rahmen leider nicht vorgenommen werden. Diese würde weiteren Aufschluss über die Repräsentanz des jüdisch-christlichen Dialogs sowie der Israeltheologie im schulischen Kontext bieten.

Ohne auf weitere Details oder Erfordernisse solcher Erhebungen näher eingehen zu können, sollte dieser Exkurs einen Aspekt theologisch-wissenschaftlicher Reflexion zur Israeltheologie und zum jüdisch-christlichen Dialog beleuchten. Auf der grundlegenden Reflexionsebene theologischer Arbeit ist dabei anhand der Studienpläne Nachholbedarf festzustellen, sowohl was den Umfang als auch die Verbindlichkeit betrifft.

Offen bleibt, inwiefern eine israeltheologische Perspektive Auswirkungen auf die Reflexion der Grundlagen des Glaubens und der Theologie hat, wie Langer und Hoff verdeutlichen:

> »Dabei bleibt freilich die Frage, wie fest das Jüdische im Christentum verankert ist und wie stabil seine Anerkennung erscheint. Welchen theoriekonstitutiven Ort nimmt Israel in unseren theologischen Disziplinen und Diskursen über positive Bezugsmeldungen hinaus ein? Hat sich die freundliche Haltung zum Judentum auch theologisch in

82 Curriculum für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie an der Paris Lodron-Universität Salzburg, 2020, 34: https://im.sbg.ac.at/pages/viewpage.action?pageId=87766002&preview=/87766002/87767725/mb200115-curr-theologie-d.pdf (03.12.2022).

83 Die Darstellung ist durch die genauere, persönliche Kenntnis der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg möglich. Ähnliche Entwicklungen könnten auch für andere hier erwähnte Fakultäten gelten, sie konnten allerdings im Rahmen dieser Arbeit nicht erhoben werden.

Reflexionsarbeit umgesetzt, und zwar so, dass man dies dem jeweiligen Fach ablesen kann?«[84]

Es gilt also, die Rede von einer traditionshermeneutischen Leerstelle theologisch noch weiter zu präzisieren. Die Fundamentaltheologie betrifft diese Fragestellung im Besonderen, da sie »im Fächerkanon gleichsam als Wissenschaftstheorie der Theologie firmiert«[85].

»Das gilt aber auch, weil mit der Bestimmung des Jüdischen im Christlichen die Grundlagen der Theologie betroffen sind: christliche Rede von Gott basiert auf der Gottesrede und der Geschichte Israels mit dem Gott, der uns im Tanach begegnet. Wenn dies aber diskursgenealogisch so ist, muss die Frage nach der systematischen Bedeutung dieser Einsicht, genauer: Israels *formal* für die theologische Erkenntnistheorie und *material* für jeden ihrer Inhalte diskutiert werden.«[86]

Theologie steht nun vor dem Anspruch, dies einzulösen, ohne jedoch das Judentum wiederum in einer fremdbestimmten Perspektive zu instrumentalisieren. Wie können Theologie und Kirche, wie können wir Einzelnen aus dem Konzept eines »hermeneutical Jew« ausbrechen? Einen Schlüssel dafür liefert *Nostra aetate* mit seiner neuen Haltung, die es noch genauer herauszuarbeiten gilt. Als »Schaltstelle einer theologischen Ortsbestimmung Israels« anerkennt die Erklärung etwa den »gemeinsamen Erwählungsursprung[]«, die »entscheidende soteriologische Qualität« Israels und lehnt Antijudaismus und jegliche »Verwerfungstheologie« dezidiert ab.[87] Wesentlich ist, die Eigenperspektiven des Judentums zu berücksichtigen, und zwar in der historischen und gegenwärtigen Vielfalt der Ansätze, Lehrer*innen und Strömungen. Anhand der Analyse verschiedener theologischer Konzepte fragt Gregor Hoff nach einer »systematische[n] Politik des Verschweigens«[88] des Jüdischen im Christlichen und stellt dabei ein Problem der »Systemarchitektur der katholischen Theologie insgesamt«[89] fest. Es stellt sich die Frage, warum es überhaupt zu einer Ausschließung und Disziplinierung Israels und des Judentums kam.

»Indem man einschließt, was die eigene Gottesrede trägt, es aber zugleich als selbstverständlich übernimmt, kann ausgeschlossen werden, was an fremdem Anspruch der eigenen Gottesrede gegenübertritt – genauer: was sie relativiert, weil sich der eigene Offenbarungsanspruch als eine fremde Herkunftsgröße erweist.«[90]

Es ist dieser fremde Anspruch, der als Bedrohung wahrgenommen wurde und wird. Denn mit diesem wird die eigene Deutungsmacht infrage gestellt und eine Relativierung eigener Wahrheitsansprüche riskiert. Es ist ein notwendiges Risiko, will man den Anspruch Israels und des Judentums als *locus theologicus* (*proprius*?) einlösen und

84 Langer/Hoff: Einleitung, 8–9.
85 Hoff: Eine systematische Politik, 84.
86 Ebd.
87 Alle Zitate ebd. 94.
88 Ebd. 83.
89 Ebd. 87.
90 Ebd. 90.

damit »ein unterschlagenes Moment der eigenen Theologizität«[91] heben. So muss *Nostra aetate* 4 die systematische Theologie verändern und auch zu einer »methodologische[n] Reflexion über die Arbeitsformen der Theologie«[92] führen. Franz Gmainer-Pranzl sieht die Innovation von *Nostra aetate* genau in dieser Bereitschaft, dem Anspruch des anderen nicht mehr auszuweichen:

> »Nicht die apathische Wahrnehmung ›der anderen‹ – sei es als Ignoranz, sei es als ›routinierte theologische Erklärung‹ –, sondern die Haltung der Responsivität, welche die eigene kirchliche und theologische Identität vom ›Pathos‹ anderer religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche in Anspruch genommen weiß, prägt die religionstheologische Selbstvergewisserung des Konzils.«[93]

Im jüdisch-christlichen Dialog gibt es stetig Versuche, die hermeneutische Perspektive auf den jeweils »anderen« zu weiten. Eine hermeneutische Funktion hatte das Judentum für das Christentum und umgekehrt von Beginn an, wie die Theorieansätze des »Parting of the ways« in Kapitel 7 noch ausführlicher zeigen werden. Allerdings war die hermeneutische Perspektive oft einseitig – im Christentum etwa in Form von Verfolgung und Abwertung. In jüdischen Strömungen beeinflusste die eigene Minderheitenposition häufig die Deutung des Christentums. Die Weitung der hermeneutischen Perspektive ist mit einer Zunahme von Komplexität verbunden, was im kirchlich-praktischen Leben immer wieder abgelehnt wird. Auch für die Fundamentaltheologie lässt sich feststellen, dass »Israel noch dort ein vergessener Ort der Fundamentaltheologie [bleibt], wo sich ausdrücklich der Bezug auf Israel und Judentum findet« – und zwar, weil diese Bezüge häufig weder »*offenbarungstheologisch* grundiert« noch in den »theologischen Traktaten« und der »fundamentaltheologischen Ekklesiologie« verankert sind.[94]

Für den weiteren Verlauf der Studie stellen sich verschiedene Fragen: Wie sieht der Blick auf Tradition nach der markanten »Wende« des Zweiten Vatikanischen Konzils aus? Verändert sich in der Rezeption des Konzils die Bedeutung Israels/des Judentums für die eigene religiöse Identität? Werden beide Größen in ihrer hermeneutischen Funktion wahrgenommen oder gibt es auch eine offenbarungstheologische Dignität?

Die Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen hat gezeigt – etwa bei Melchior Cano –, dass der konstitutive Bezug zu Israel und zum Judentum mit einer Selbstverständlichkeit in den Hintergrund trat, die mit der Überzeugung einer christlichen Überlegenheit korrelierte. Von unterschiedlichen Stationen der Theologiegeschichte ausgehend liegen nun verschiedene problemgeschichtliche Fäden bereit, die im zweiten Teil dieser Arbeit genauer verfolgt werden. Dies geschieht aus einem katholisch-fundamentaltheologischen Blickwinkel heraus und zielt darauf ab, neue tradi-

---

91 Hoff: Nostra Aetate 4 als Anfrage, 125.

92 Ebd. 126.

93 Gmainer-Pranzl: Was der Kirche »heilig« ist, 385. Anmerkung des Autors zum Wort »Pathos«: »Wichtig ist, dass ›Pathos‹ nicht psychologisch als emotionale Ergriffenheit oder Gefühlsüberschwang verstanden wird, sondern *phänomenologisch* als Ursprung dessen, ›was mir auffällt‹, ›was mich betrifft‹, ›was mich herausfordert‹.« (Ebd. FN 29).

94 Alle Zitate Hoff: Eine systematische Politik, 107.

tionshermeneutische Perspektiven im Lichte der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs zu entwickeln.

Wie und unter welcher Perspektive aber diese Fäden aufgreifen? Welchen Zugang wählen zu problemgeschichtlichen Beispielen der Traditionshermeneutik in der katholischen Theologie und Kirche sowie im Judentum? Eine ausführliche methodologische Reflexion zeigt an, welche Zugänge zur Analyse von Tradition Problemfelder der Traditionshermeneutik erschließen können. Die methodologischen Überlegungen dienen nicht nur den Analysen im zweiten Teil dieser Studie, sondern stellen Elemente einer Theorie der Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils dar.

Kapitel 4 | Philosophisch-methodologische Reflexion

Im ersten Kapitel wurden bereits verschiedene methodische Zugänge zur Analyse von Traditionen angedeutet. Dies waren zunächst ein Aufriss der Vielfältigkeit des Traditionsbegriffes, religionswissenschaftliche und theologische Überlegungen sowie eine erste kulturwissenschaftliche Reflexion zur Bildung von Traditionen.

Die Reflexion des methodischen Blicks auf Traditionen ist keine Nebensache. Im letzten Kapitel wurde deutlich, dass neben einer inhaltlichen Erneuerung theologischer Architektonik auch das Theoriegebäude und methodische Setting theologisch-traditionshermeneutischer Analysen reflektiert werden müssen. Neue methodische Impulse ermöglichen auch neue Perspektiven und können gängige Abläufe und vorgefasste Bilder aufbrechen. Wenn Jeremy Cohen von der Gefahr einer Instrumentalisierung »des Juden« für die eigenen Machtinteressen spricht, muss nach Zugängen gesucht werden, die diese Gefahr mitbedenken und reflektieren.

Ein erster Schritt ist die Aufmerksamkeit für die unterschiedlichen Bedeutungen und Verwendungsweisen des Begriffes »Tradition«. Denn dieser wird häufig zur Legitimation oder Delegitimation bestimmter Überzeugungen und Entwicklungen verwendet. Dekonstruiert man allerdings die Eindeutigkeit des Begriffes, so sind auch jene Argumentationsweisen hinterfragt, die sich auf einen eindeutigen und absoluten Traditionsbegriff beziehen. Eine Analyse der Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte versucht, dieser Problematik Rechnung zu tragen. Eine weitere Möglichkeit ist, zunächst keine primär theologische Sichtweise zu wählen, sondern eine kulturwissenschaftliche, und über diesen Weg neue Erkenntnisse zu generieren. Durch den Wechsel der methodischen Perspektive können eingefahrene Narrative aufgebrochen werden. Aus dem breiten Feld kulturwissenschaftlicher Forschungen werden dabei verschiedene Aspekte ausgewält. Aufgegriffen wird die Theorie des kulturellen Gedächtnisses, mit der an die bisherigen Impulse von Aleida und Jan Assmann angeschlossen wird. Raum und Zeit sind wesentliche Aspekte der Traditionsanalyse, die ebenso im Fokus stehen wie die Frage von Identität und Differenz in der Entwicklung von Traditionen.

Wenn Johannes Heil davon spricht, dass die Kirche versuchte, das Judentum zu kolonisieren,[1] so kann die Traditionskritik postkolonialer Theorien Wege aus einer solchen

1 Vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 30.

Instrumentalisierung aufzeigen. Die Verankerung theologischer Vorstellungen im alltäglichen Sprachgebrauch und seiner Bildersprache fordert eine Reflexion von im theologischen Diskurs etablierten Metaphern. Die kognitive Metapherntheorie von George Lakoff und Mark Johnson bietet hier Analyseressourcen, die für den theologischen Kontext und im Anschluss an metaphorologische Theologien erschlossen werden. Nicht zuletzt ist im Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog nach der Übersetzbarkeit religiöser Traditionen zu fragen. Mit einem Fokus auf solche Teilaspekte des Traditionsprozesses können problematische Entwicklungen der Geschichte beleuchtet und wichtige Punkte für eine zukünftige Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie herausgearbeitet werden. Die in den ersten Kapiteln angedeuteten methodischen Linien und philosophischen Reflexionen werden damit in diesem Abschnitt vertieft und ergänzt. Die Vorstellung zentraler Aspekte der jeweiligen methodischen Zugänge wird jeweils verbunden mit einer Darstellung der Relevanz für die theologische Analyse sowie konkreten Beispielen. Die methodologische Reflexion bietet eine Grundlage für die Analyse traditionshermeneutischer Problemfelder im zweiten Teil dieser Studie, bildet aber gleichzeitig eine wichtige Basis für eine fundamentaltheologische Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils.

1. Die Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte

Sowohl in der alltäglichen Kommunikation als auch der Wissenschaftssprache ist oft von *der* Tradition der Kirche die Rede. Doch auf welchen Traditionsbegriff wird jeweils konkret referiert? In den bisherigen Überlegungen hat sich gezeigt, dass ein solcher viele Konnotationen kennt, die oftmals nur subtil und unreflektiert wirken. Diese Pluralität beginnt noch vor der inhaltlichen Füllung dessen, was als gültige Tradition angenommen wird – etwa der Festlegung eines Schriftenkanons –, nämlich beim eigenen traditionshermeneutischen Standpunkt. Die Frage nach einer *gültigen* Tradition hat immer eine normative Dimension und stößt auf das Problem der Anerkennung. Die Ausverhandlung solcher normativen Linien wird immer auch von einem erkenntnistheoretischen Rahmen mitbestimmt.

Auf dieser Ebene der Erkenntnis und der Kommunikation finden verschiedene Traditionskonzepte gleichzeitig nebeneinander Verwendung, auch im kirchlichen und theologischen Diskurs. Diese Konzepte laufen nebeneinanderher und verschränken sich immer wieder. Gerade das macht die Verständigung über Tradition oft schwierig, konfliktreich und missverständlich.

Der Dialog mit dem Judentum und die Israeltheologie sind zwei Beispiele, an denen sichtbar wird, wie wichtig die Verständigung über die verwendeten Traditionsbegriffe ist. Denn die Wirksamkeit der israeltheologischen Positionsveränderung (a) der Lehre des Konzils und (b) der weiteren kirchlichen Lehrpraxis (Päpste, Bischofskonferenzen, Kommissionen) sowie (c) in der pastoralen und pädagogischen Anwendung zeigt sich darin, inwieweit diese theologische Wende als Teil einer christlichen Identität eingeordnet werden kann. Tradition als Trägerin christlicher (katholischer) Identität spielt hier eine wesentliche Rolle. Angeknüpft werden kann an einen sozialpsychologischen Identi-

tätsbegriff. Dabei wird Identität im »Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft«[2] gebildet. Gerade Glaubensidentitäten spiegeln in ihrer Dynamik dieses Spannungsfeld wider, indem die Werte und Vorgaben der Gemeinschaft mit der individuellen Gestaltungsmöglichkeit und den persönlichen Überzeugungen koordiniert werden müssen.[3]

Die Problematik oft nicht reflektierter, vielfältiger Traditionsbegriffe bearbeitet der katholische Theologe Siegfried Wiedenhofer mit dem Ziel, eine interdisziplinär anschlussfähige Theorie der Traditionsanalyse zu entwickeln.[4] Er gibt zu bedenken:

> »Wenn man davon ausgeht, daß diese Begriffsgeschichte keine einfache lineare Fortschrittsgeschichte ist, dann ist nur jene Verwendung des Begriffes Tradition heute theoretisch legitim, die sich bewußt in die Struktur der Begriffsgeschichte einfügt und den Begriff in Entsprechung zu besonderen kontextuellen Bedingungen verwendet.«[5]

Wiedenhofer unterscheidet schematisch fünf »Grundtypen kultur- und gesellschaftswissenschaftlicher Traditionsbegriffe«[6]. Diese setzt er in Bezug zu einem »theologische[n] Traditionsbegriff«[7] und erarbeitet Überschneidungen und Unterschiede. Seine Typologisierung stellt eine erste allgemeine Systematisierung dar, die für die Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte sensibilisiert. In den weiteren methodologischen Reflexionen wird diese Sensibilität wichtig sein, um die Essentialisierung einzelner Traditionskonzepte zu vermeiden. Seine Einteilung stellt nicht den primären Analyseleitfaden dieser Studie dar, sondern steht als Vorwissen zur Heterogenität verwendeter Traditionskonzepte im Hintergrund. Wiedenhofers Kriteriologie setzt allerdings auf unterschiedlichen Ebenen an. Ihre Funktion wird deshalb jeweils kurz bestimmt.

(1.) Das »dogmatische bzw. ethische Verständnis der Tradition«[8] entsteht unter anderem im Zusammenhang mit religiösen Traditionen, wenn es um die »Verpflichtung der Weitergabe eines empfangenen wertvollen Erbes«[9] geht. Dieser Typus ist auch beeinflusst von rechtlichen Akten wie jenen

> »des Kaufens und Verkaufens (der Eigentumsübergabe), des Erbens (der erblichen Weitergabe des Namens, des Titels, des Besitzes), des Deponierens (Anvertrauung

---

2 Zarnow, Christopher: Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs (RPT 48). Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 185.

3 Zarnow bestimmt dieses Verhältnis folgendermaßen: »Konkrete Identität ist einerseits sozial vermittelte Größe und reflektiert die prägenden Einflüsse der Gesellschaft auf das Individuum. Auf der anderen Seite ist das einzelne Individuum doch niemals bloß passivischer Referenzpunkt sozialer Fremdzuschreibungen, sondern nimmt aktiv-gestaltend auf das Sozialgeschehen Einfluss.« (Zarnow: Identität und Religion, 239).

4 Vgl. Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 253 und 257.

5 Ebd. 259.

6 Ebd. 260.

7 Ebd. 268.

8 Ebd. 260.

9 Ebd.

eines Gutes) und rechtlich und politisch relevanter symbolischer Übergaben (wie etwa Amtsinsignien oder der Stadtschlüssel)«[10].

Die so gewachsenen »religiösen und rechtlichen Metaphern«[11] werden schließlich auch dazu verwendet, um den zentralen Stellenwert der Weitergabe von Kultur zu illustrieren. Jeder Traditionstyp fokussiert bestimmte Charakteristika. Dem dogmatischen/ethischen Traditionsbegriff ordnet Wiedenhofer den »Wahrheitsanspruch kultureller oder religiöser Traditionen«, einen »identitätsstiftende[n] Charakter« sowie den »Anspruchs- und Verpflichtungscharakter« zu.[12] Diese Anforderungen soll Tradition vor allem dort erfüllen, wo es zu Umbrüchen kommt.[13] Wie bereits in den ersten Kapiteln in theoretischer und theologiegeschichtlicher Hinsicht deutlich wurde, zeigt sich auch hier, dass Traditionsbildung in einer komplexen Verflochtenheit mit Veränderungsprozessen steht und nicht deren Gegenteil darstellt. Im religiösen, kirchlichen bzw. theologischen Bereich ist dieses Traditionskonzept vor allem in der Festschreibung zentraler Glaubensgrundsätze und deren Wahrheitsanspruch präsent. Es erfüllt die inhaltsbezogene Funktion der Absicherung und Stabilisierung.

(2.) Mit dem »rationale[n] Verständnis der Tradition«[14] beschreibt Wiedenhofer die Auffassung, dass Traditionen als Ordnungsstrukturen der Gesellschaft, des sozialen Zusammenlebens und als »Voraussetzung für die Existenz dauerhafter sozialer Gebilde«[15] vernünftig notwendig sind.[16] Funktionslogisch ist Tradition hier die Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlicher Strukturen. Diese strukturelle Notwendigkeit von Traditionen korreliert allerdings noch nicht unbedingt mit der Vernünftigkeit ihrer jeweiligen Inhalte.[17]

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Alle Zitate ebd. 260–261.

13 Vgl. ebd. 261.

14 Ebd.

15 Ebd. 262.

16 Auf die rationalisierende Funktion von Traditionen weist auch Niklas Luhmann im Zusammenhang seiner Systemtheorie hin. So setzt sich Luhmann etwa mit der Frage der Komplexität auseinander: »Komplexität entsteht dann, wenn nicht alle Elemente zugleich miteinander in Relation treten können« (Mainzer, Klaus: Komplexität. In: Jahraus, Oliver/Nassehi, Armin u.a. [Hg.]: Luhmann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2012, 92–95, hier 93). Luhmann bestimmt als Komplexität, wenn »nicht mehr jedes Element jederzeit mit jedem anderen verknüpft sein kann« (Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, 46); »Eine wichtige Folge von Systemkomplexität ist die Entstehung von Emergenz, d.h. die Entwicklung von neuen Eigenschaften, die nicht auf die einzelnen Systemelemente zurückführbar sind, sondern durch ihre Wechselwirkung (Relationen) erklärbar werden« (Mainzer: Komplexität, 94). Traditionen übernehmen in Folge eine Entlastungsfunktion, indem Komplexität reduziert wird, bzw. komplexe Zusammenhänge besser eingeordnet werden können. Es wäre interessant, solche Überlegungen auf eine Theologie und Theorie des jüdisch-christlichen Dialogs und die daraus zu erwartenden Erkenntnisse anzuwenden.

17 Vgl. Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 262.

Als einen anderen Aspekt eines rationalen Verständnisses nennt er die »Meta-Tradition«[18] der kritischen Prüfung von Traditionen. Dieses Traditionskonzept bezieht sich auf eine erkenntnistheoretische Ebene.

> »Im Unterschied zum Traditionalismus und Dogmatismus, die Traditionen um jeden Preis zu bewahren versuchen und sie heiligsprechen, um sie der Kritik zu entziehen, zielt jedoch die Tradition des kritischen, aufgeklärten Denkens, die Tradition der Wissenschaft, die Tradition der Vernunft, bzw. der Ideologiekritik, des Kritizismus oder Rationalismus auf die Bewährung von Traditionen im Licht kritischer Prüfung.«[19]

Die Relevanz dieses Traditionstypus zeigt sich für Theologie und Glaube in mehrfacher Weise: Religionen und Kirchen sind soziale Gebilde, die die strukturierende Funktion von Traditionen benötigen. Eine Meta-Tradition der rationalen Traditionskritik besteht sowohl in der Innen- als auch Außenperspektive des Glaubens: in einer agnostisch oder atheistisch geprägten Religionskritik, aber ebenso durch Reformbewegungen innerhalb religiöser Strömungen. Grundlage dieser Meta-Tradition ist eine anthropologische Voraussetzung: »Es sind hier immer die *vernünftigen Subjekte*, die sich auf eine kulturelle Tradition stützen, die sie überprüfen, fortsetzen und lebendig halten, aber auch kritisieren, korrigieren, modifizieren und transformieren.«[20] Die Kritik der Tradition ist damit bereits in ihre Entstehung mit eingelassen. In Hinblick auf gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Pluralität ist die theologische Traditionskritik in ihrer Sprachfähigkeit mehr denn je gefordert.

(3.) Das »romantisch-ästhetische Verständnis der Tradition«[21] betont zunächst primär die Genialität, Ursprünglichkeit und Individualität und übernimmt als Gegenüber zum dogmatischen Verständnis von Tradition ebenso eine inhaltsbezogene Funktion. Über die Vorgänge des Verstehens und der aneignenden Reproduktion besteht aber auch eine Wertschätzung gegenüber »vergangene[n] Zeiten und Autoren, Mythen, Gesänge[n], Märchen und Legenden«[22]. Die Schaffung von Neuem verbindet sich hier mit einem Rückbezug auf große Denker*innen und Künstler*innen. Auf diesem Konzept basiere deshalb auch eine Traditionshermeneutik, welche »kulturelle Traditionen in Zusammenhang mit kreativen Aufbrüchen und reproduktiven Aneignungen versteht«[23]. Die Dynamik zwischen Originalität, Innovation und Bezug auf die Vergangenheit wird im Blick auf die Theologiegeschichte immer wieder deutlich. Die beschriebene Phase der Neuscholastik zeigt etwa ein Zusammenspiel eines teilweise verkürzten Bezuges auf die Theologie der Scholastik und die gleichzeitige, oft nicht explizit reflektierte Bereitschaft, theologische Neuerungen vorzunehmen.

(4.) Ein »hermeneutische[s] oder transzendentale[s] Verständnis der Tradition«[24] steht im Fokus, wenn die erkenntnistheoretische Bedeutung und Funktion von Tradi-

---

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Ebd. 263. Hervorhebung EH.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd.

24 Ebd. 264. Wiedenhofer bedient sich hier des Begriffes »transzendental«, weil er Traditionen als »Möglichkeitsbedingung unserer Erkenntnis« (ebd. 266) bestimmen möchte. Er geht dabei nicht

tionen reflektiert wird. Kulturelle Traditionen bilden nach Wiedenhofer »den Horizont des eigenen Selbst- und Weltverständnisses«, geben »eine soziale Identität«, stellen »ethische Orientierungsmuster« bereit und formen das »kollektive Gedächtnis einer Gruppe oder Nation« – zusammengefasst sind sie »Möglichkeitsbedingungen des jeweiligen Selbstverhältnisses und Weltverhältnisses und auch der jeweiligen Form der Intersubjektivität«.[25] Damit sind Traditionen als geschichtliche Bedingungsgefüge charakterisiert – und auch nicht überzeitlich und unveränderlich. Wiedenhofer bezieht sich dabei auf Hans-Georg Gadamer:

> »Wir stehen vielmehr ständig in Überlieferungen, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre – es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.«[26]

Die Begegnung von eigenem, gegenwärtigem und zunächst fremdem, vergangenem Horizont in Form von Tradition ist ein »Prozeß des Verstehens«[27]. Dieses Traditionsverständnis ist für eine theologische Reflexion deshalb besonders relevant, weil die eigene Eingebundenheit in eine Tradition erkenntnistheoretisch berücksichtigt wird:

> »Im Unterschied zu einem bloß äußerlichen historisch-kritischen Verhältnis zur Tradition hat die hermeneutische Erfahrung es mit der dialektischen Ich-Du-Struktur der Anerkennung zu tun, die für die Andersheit der Vergangenheit wie für ihren Wahrheitsanspruch offen ist. Deshalb schränkt das In-Überlieferung-Stehen nicht die Freiheit des Erkennens ein, sondern macht sie erst möglich.«[28]

Wie im ersten Kapitel bereits aus verschiedenen Perspektiven angedeutet wurde, zeigen sich hier die vielen kulturellen und erkenntnistheoretischen Vorprägungen, die jeder individuellen oder gesellschaftlichen Beschäftigung mit Tradition vorausgehen. Insofern Traditionen solche »Möglichkeitsbedingungen unserer Erkenntnis«[29] sind, kann keine absolute Objektivierung gelingen, worauf auch Wiedenhofer hinweist:

> »Sie sind sozusagen immer schon hinter unserem Rücken wirksam, indem sie uns in einer bestimmten Weise sprechen, verstehen, kommunizieren, handeln, glauben, denken und erfahren lassen, mit einem Wort, indem sie uns die Welt in einer bestimmten Weise eröffnen«[30].

---

weiter auf die Transzendentalphilosophie ein, sondern bedient sich ihrer Terminologie, um die erkenntnistheoretische Bedeutung von Traditionen hervorzuheben.

25 Alle Zitate Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 264.

26 Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 4. Auflage. Unveränderter Nachdruck der 3., erweiterten Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr 1975, 266. Wiedenhofer bringt dieses Zitat auf S. 264 in FN 34.

27 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 264.

28 Ebd. 265.

29 Ebd. 266.

30 Ebd.

Bemerkenswert ist die räumliche Metapher der *Öffnung*, des *Zugangs*, die bereits in Zusammenhang mit der Taufe als Zugang zur Kirche begegnet ist. Die Relevanz für eine theologische Annäherung an den Traditionsbegriff liegt damit auf der Hand: Christliche Überlieferung versteht sich selbst als die Möglichkeit, einen Zugang zum (authentischen) Glauben zu finden. Die in Schrift, Handlungen und Ritualen usw. überlieferten Glaubenserfahrungen bilden ein Repertoire an Ausdrucksmöglichkeiten, die von Gläubigen aufgegriffen werden können und teilweise auch sollen. Was Gadamer über die Ich-Du-Struktur der »Kommunikation« zwischen Leser*in und Text postuliert, ist für die Aneignung dieser Ausdrucksmöglichkeiten des Glaubens relevant:

> »In diesem Sinne handelt es sich im Verstehen ganz gewiß nicht um ein ›historisches Verständnis‹, das die Entstehung des Textes rekonstruierte. Vielmehr meint man *den Text selbst zu verstehen*. Das bedeutet aber, daß die eigenen Gedanken des Interpreten in die Wiedererweckung des Textsinnes immer schon mit eingegangen sind. Insofern ist der eigene Horizont des Interpreten bestimmend, aber auch er nicht wie ein eigener Standpunkt, den man festhält oder durchsetzt, sondern mehr wie eine Meinung und Möglichkeit, die man ins Spiel bringt und aufs Spiel setzt und die mit dazu hilft, sich wahrhaft anzueignen, was in dem Texte gesagt ist.«[31]

Im theologischen Kontext kann von einer vergegenwärtigenden Rezeption die Rede sein, in der Menschen ihre jeweilige Lebenssituation in die Deutung der Texte der Heiligen Schrift oder in den Vollzug von Ritualen hineintragen. Sie setzen den eigenen Horizont – um Gadamers Formulierung aufzugreifen – aufs Spiel, lassen sich existenziell involvieren und riskieren dabei eine Transformation ihrer Weltsicht. Eine solche Interpretationsweise ist in den Texten der Heiligen Schrift angelegt. Auf der Ebene der Textpragmatik wenden sich etwa im Neuen Testament explizit Paulus, implizit die Evangelisten an bestimmte Adressatengruppen und fördern eine Identifikation der Leser*innen durch spezifische Schwerpunktsetzungen.[32]

Verfolgt man diesen Gedankengang weiter, so wird klar, dass aber auch die Schrift, Riten und andere religiöse Ausdrucksformen davon nicht unberührt bleiben können. Damit zeigt sich der Zusammenhang zwischen Sinn und dessen Materialisierungsformen. In den letzten Jahren gab es eine verstärkte Auseinandersetzung mit dem materialen Aspekt der Schrift:

> »Auf der anderen Seite ist Schrift gerade in den Diskussionen der letzten Jahrzehnte in ihrer Eigenständigkeit gegenüber dem Sinn, ihrer materialen Beschaffenheit und Substrathaftigkeit bedacht worden, die als solche nicht zuletzt das in der Zeit sich Erhal-

---

31 Gadamer: Wahrheit und Methode, 366.

32 Der Evangelist Markus verfasste seinen Text etwa vor allem für eine sogenannte »heidenchristliche Gemeinde« (Schnelle: Einleitung in das Neue Testament, 270). Besonders die Sendung der Jünger hat für die Gemeinde einen beispielhaften Charakter: »so wie sie Jesus nachfolgen und von ihm gesandt wurden (Mk 6,6b–13), soll nun die markinische Gemeinde zur Sendung in Wort und Tat bereit sein« (ebd. 271). Lukas legt einen Schwerpunkt auf »eine praktizierte Liebesgemeinschaft« und nutzt hier »den Besitzverzicht der Jünger Jesu und die Jerusalemer Urgemeinde als Vorbilder« (ebd. 319). Schnelle bietet auch einen Überblick der Empfänger*innen der anderen Schriften des Neuen Testaments.

tende (und damit Erinnerung Ermöglichende) ist. In diese Richtung weisen jene Vor- und Derivatformen von Schrift, die für die Bildung von Gedächtnis jenseits etablierter Codierungen namhaft gemacht werden: Spuren, Residuen, Anzeichen etc., Formen des materiellen Niederschlags von Geschehnissen, die darin registriert und lesbar bleiben. Komplementär kommt der Körper als privilegierter Träger von Erinnerung in den Blick […]. Schrift steht hier stellvertretend für die Modi der Materialisierung, Verräumlichung, Inkorporierung als Mittel der Gedächtnisbildung. Kontinuität und Erinnerung stehen im Spannungsfeld zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Verinnerlichung und Veräußerlichung, an denen die Medien des Gedächtnisses – mündliche Tradierung, Monumente, Orte, Rituale, Lebensformen etc. – mit variierender Gewichtung partizipieren.«[33]

Glaube materialisiert sich in den verkörperten Formen von Tradition, was in der Frage des Sinnverstehens berücksichtigt werden muss. Diese Verkörperungsformen stehen damit ebenso in einem Transformationsprozess. Es ist nicht gleichgültig, in welcher Form Tradition weitergegeben und erinnert wird.[34] Gerade der Bereich des Glaubens zeigt hier die Rolle der körperlichen Erfahrung, die wesentliche Rolle von Ritualen und die Entwicklung von Volksfrömmigkeiten, die häufig diesem materialen Aspekt der Glaubenserfahrung Rechnung trägt.

Wenn aber die Rezeption auch die Tradition selbst verändert und gestaltet, so stellt sich die Frage nach der *richtigen* Rezeption und Deutung. Das hermeneutische bzw. transzendentale Verständnis von Tradition macht deutlich, dass die Frage nach der Authentizität der Überlieferung angesichts dieser komplexen Verflochtenheit von Perspektiven nicht einfach beantwortet werden kann. Warum ist diese Frage ob ihrer methodologischen Unsicherheiten dennoch zentral? Der Bezug zu einem Ursprung ist für die Bildung von Traditionen deshalb von großem Interesse, weil er die Aussicht auf eine epistemische Garantie stellt. Gerade diese Garantie steht allerdings vor großen Anfragen. Die Frage des authentischen Zuganges wird sich außerdem in einer nochmals virulent

33 Angehrn, Emil: Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 385–400, hier 394.

34 In den Kulturwissenschaften wird über die verstärkte Beschäftigung mit den materialen Aspekten der Kultur unter dem Stichwort *material turn* diskutiert, vgl. z.B. Heibach, Christiane/Rohde, Carsten: Material Turn? In: Heibach, Christiane/Rohde, Carsten (Hg.): Ästhetik der Materialität (HFG Forschung 6). Paderborn: Wilhelm Fink 2015, 9–32, hier 14: »Denn bei diesem ›New Materialism‹ (Kimmich 2011: 15) handelt es sich nicht um eine Rückkehr zu einem simplen Primat des konkreten Dings, sondern um ein komplexes wissenschaftliches Narrativ, das materielle und dingorientierte Aspekte in der Beschreibung von Kultur und Gesellschaft zwar in den Vordergrund rückt, ihre immateriellen Ordnungs- und Spiegelungsfunktionen aber nicht leugnet und Dinge als Akteure von Netzwerken kultureller Prozesse versteht. Obwohl es auf den ersten Blick widersprüchlich anmutet: *Der material turn* ist auch ein *performative turn* im Sinne der Untersuchung von spezifischen Prozessen der Weltkonstituierung und -aneignung – die Dinge sind beweglich.« Heibach/Rohde zitieren hier aus Kimmich, Dorothee: Lebendige Dinge in der Moderne. Konstanz: Konstanz University Press 2011. Das Interesse an der Materialität von Kultur steigt quer durch die Wissenschaftsbereiche, vgl. als Beispiel etwa den Sonderforschungsbereich »Materiale Textkulturen« der Universität Heidelberg: https://www.materiale-textkulturen.de (05.12.2022).

anderen Weise stellen, wenn es um die Bedeutung der jüdischen Tradition für die christliche Glaubensidentität geht.

Ein hermeneutisches und transzendentales Traditionsverständnis ist daher für eine Beschäftigung mit der Weitergabe von Glaubens*erfahrungen* besonders wichtig.

> »Wer immer an Fragen des Sinnverstehens, des Verstehens der Vergangenheit oder des Anderen, Fremden oder an Fragen der Kommunikation zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit der eigenen Tradition oder an Fragen der Aktualisierung der eigenen Tradition oder an Fragen der Begegnung zwischen kulturellen und religiösen Traditionen interessiert ist, wird sich eines hermeneutischen oder transzendentalen Traditionsverständnisses bedienen. Auch wer an einem transzendenten Wahrheitsanspruch festhalten will, zugleich aber den geschichtlichen traditionsgebundenen Charakter dieser Wahrheitsansprüche ernst nehmen will, wird einen solchen hermeneutischen und transzendentalen Traditionsbegriff zugrundelegen.«[35]

Auch eine theologiegeschichtliche Analyse nähert sich dem Phänomen Tradition demgemäß über ein hermeneutisches und transzendentales Traditionsverständnis an. Bedeutend ist ein solches ferner für ekklesiologische Reflexionen. Hier wird offengelegt, inwiefern sich der Beginn kirchlicher Diskurse bereits in einem gedeuteten Raum ereignet. Denn das Zeugnis vom auferstandenen Christus als Beginn der Kirche ist schon gedeutete Wirklichkeit und bietet einen hermeneutischen Rahmen, unter dessen Bedingungen die Kriterien für Kirchlichkeit entwickelt werden. Diese Beispiele mögen hier genügen, um die Relevanz dieses Traditionskonzeptes für die theologische Forschung hervorzuheben. Einen letzten Begriff erarbeitet Wiedenhofer, bevor er diese Konzepte mit einem theologischen Traditionsbegriff verknüpft.

(5.) In Folge der Aufklärung und der Traditionskritik der Moderne entstand das »deskriptive oder konstruktive Verständnis von Tradition«[36]. Es ist auf der Ebene wissenschaftstheoretischer und erkenntnistheoretischer Reflexion angesiedelt. Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert ging ein deskriptives Traditionskonzept einher mit der Annahme eines ständigen Fortschrittes, der Traditionen überflüssig und überholt erscheinen ließ. Im Zuge der sogenannten Postmoderne wurde dieses Traditionsverständnis um den Aspekt der Konstruktion »erweitert und intensiviert«[37]:

> »Tradition ist nicht das natürlich Gewachsene, Ursprüngliche, als einheitliches Ganzes uns mit dem Anspruch der Wahrheit und der Verehrungswürdigkeit Entgegentretende, sondern Tradition ist immer eine Konstruktion der Gegenwart und zuletzt immer auch von partikulären Machtinteressen bestimmt. Aufgrund der unübersehbaren Pluralität von Differenzen erscheint ein systematisches Verständnis von Traditionen überhaupt nicht mehr möglich.«[38]

35 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 266.

36 Ebd. 267.

37 Ebd.

38 Ebd. 267–268.

Wiedenhofer hebt dabei hervor, dass Traditionen immer wieder »bewußt ›erfunden‹«[39] werden: »Sie können daher auch ziemlich jung sein, obwohl sie sich den Anstrich eines ehrwürdigen Alters zu geben trachten.«[40] Dies wurde in Kapitel 2 bereits deutlich, besonders an der These des »Inventing Traditions« im 19. Jahrhundert.

Die Kirche musste sich mit einer solchen Traditionskritik seit der Aufklärung und der davon ausgehenden Religionskritik auseinandersetzen – und tat dies mit der Theologie der Neuscholastik und einem kirchlichen Antimodernismus zunächst in apologetischer Weise. In der theologischen Forschung gab die historisch-kritische Bibelauslegung seit dem 18. Jahrhundert Impulse für eine kritische Auseinandersetzung mit der Konstruktion von Traditionen. Gestiegen ist auch die Sensibilität dafür, dass Traditionen von ihrer Genese her immer auch konstruiert sind – schließlich sind sie Teil des menschlichen Lebens, der Kultur und werden durch menschliche Kommunikation *vermittelt*. Das Bewusstsein dessen korreliert aber noch nicht unbedingt mit einer Delegitimation ihrer Authentizität und ihres Wahrheitsgehaltes. Maßgeblich ist vor allem, dass der Konstruktionscharakter immer wieder reflektiert wird und ein Korrektiv für sich verabsolutierende Tendenzen von Traditionen darstellt.[41] Insofern kann eine deskriptive und konstruktive Sicht auf religiöse Traditionen – auch aus deren Innenperspektive – deren Glaubwürdigkeit stärken.

Den *theologischen Traditionsbegriff* setzt Wiedenhofer gegen die beschriebenen Traditionskonzepte zwar als »klare Alternative«[42] ab, sieht ihn aber gleichzeitig als komplex verknüpft mit diesen.[43] Einige Überschneidungen und Zusammenhänge der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Konzepte mit Theologie, Glaube und Kirche wurden bereits genannt. Wiedenhofer führt als Beispiele für einen rationalen Traditionsbegriff in der Theologie etwa »Formen der Negativen Theologie, der Dialektischen Theologie und der postmodernen Theologie«[44] an. Eine Verflechtung sieht er ebenso, »wenn nicht-theologische Traditionsbegriffe so verabsolutiert werden, daß sie quasi-religiöse oder quasi-theologische Züge annehmen«[45]. Als Beispiele dafür nennt er den »Szientismus (als Verabsolutierung wissenschaftlicher Traditionen)« sowie den »Ästhetizismus (als Verabsolutierung des künstlerischen Genies)«.[46]

---

39 Ebd. 268.

40 Ebd.

41 Der Literaturwissenschaftler und Historiker Hayden White beschäftigt sich in seinem Werk *Metahistory* mit der »Poetics of History« (White, Hayden: Metahistory. The Historical Imagination in Ninetheenth-Century Europe. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press 1973, 1). Dabei geht er davon aus, dass auch Geschichtsschreibung poetischen Narrativen folgt, die reflektiert werden müssen: »In order to realize these aims, I will consider the historical work as what it most manifestly is – that is to say, a verbal structure in the form of a narrative prose discourse that purports to be a model, or icon, of past structures and processes in the interest of explaining what they were by representing them.« (Ebd. 2). Auch Traditionen beinhalten solch narrative und fiktionale Momente, die es zu reflektieren gilt.

42 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 268.

43 Vgl. ebd.

44 Ebd. 269.

45 Ebd.

46 Ebd.

Als Eigenart eines theologisch reflektierten Traditionsbegriffs bestimmt er eine »religiöse[] Grunderfahrung«[47], von der ausgehend Tradition gedeutet wird:

> »Religiöse Traditionen sind in theologischer Hinsicht, d.h. in der Innenansicht der Gläubigen bzw. in der Reflexionsgestalt des religiösen Glaubens die Vermittlung, die Weitergabe derjenigen Gabe, die den Menschen und die Welt allein sein und leben läßt, der Gabe des wahren Seins und Lebens durch die Gottheit.«[48]

Diese Erfahrung ist das Vorzeichen, das wie das Versetzungszeichen in der Musik oder ein Vorzeichen in der Mathematik die dahinterstehenden Noten bzw. Zahlen beeinflusst. In der Musik ändert sich mit der Tonart der Charakter der Melodie. Die beschriebenen Traditionskonzepte verändern sich in Bezug auf einen theologischen Traditionsbegriff nicht, aber sie erscheinen in einem anderen Licht mit anderen Voraussetzungen. Dies ergibt ein Spannungsverhältnis: die Grenzen zwischen theologischen und kulturwissenschaftlichen Traditionsbegriffen sind nicht einfach zu ziehen, die Übergänge sind fließend. Dies spricht auch Wiedenhofer an, indem er zum einen den Unterschied zwischen Kultur und Religion betont, zum anderen aber auch auf den »kulturellen Charakter der Religion«[49] hinweist. Funktionslogisch bewegt sich ein theologisch reflektierter Traditionsbegriff auf mehreren Ebenen: er übernimmt eine inhaltsbezogene Funktion in der Verbindung kultureller und religiöser Dimension sowie eine erkenntnistheoretische Funktion in der Berücksichtigung der religiösen Erfahrung im Erkenntnis- und Konstruktionsprozess von Traditionen.

Wenn ein theologischer Traditionsbegriff durch die religiöse Erfahrung sein Spezifikum erhält, dann muss diese näher bestimmt werden. Die religiöse Erfahrung charakterisiert Wiedenhofer durch zwei »Strukturelemente«[50]: Dies ist erstens das »religiöse Bewußtsein«[51] als Träger dieser Erfahrung. Es »zeugt inmitten dieser Welt und mit den Mitteln dieser Welt von der Erfahrung des Göttlichen und Heiligen in der Welt«[52]. Wiedenhofer bestimmt die Begegnung zwischen Gott und Mensch als »vermittelt durch Zeichen und Zeugnis weltlicher Gestalten«[53]. Dieser Umstand verlangt nach einer Unterscheidung. Das Bewusstsein beinhaltet deshalb zweitens ein Moment kritischer Reflexion »zur Welt, zur Geschichte und sich selbst«[54]. Die damit aufrechterhaltene »Differenz zwischen Gott und Welt«[55] ist erforderlich, um einer Verabsolutierung menschlicher Standpunkte vorzubeugen. Impliziert ist hier auch die »Kritik jedes Zeichens und Zeugnisses, das sich selbst mit der Wahrheit der göttlichen Gabe verwechselt«[56].

Die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung trifft Menschen, die sich innerhalb religiöser Traditionen bewegen, immer wieder. Dies wird am Beispiel der katholischen

47 Ebd. 271.
48 Ebd. 269–270.
49 Ebd. 268–269.
50 Ebd. 271.
51 Ebd.
52 Ebd.
53 Ebd.
54 Ebd.
55 Ebd.
56 Ebd. 272.

Kirche deutlich: Zunächst gründet die christliche Tradition im Zeugnis vom auferstandenen Jesus Christus, der selbst wiederum aus den Schriften und Traditionen seines jüdischen Glaubens heraus lebte. Durch die Taufe sind die Einzelnen existenziell in dieses Geschehen involviert, das sich institutionell in der Kirche abbildet. Im Laufe der eigenen Glaubensbiografie begegnen aber immer wieder Situationen, in denen Unterscheidung notwendig wird, wo die*der Einzelne das eigene Vermögen zur Reflexion zwischen Gott und Welt nutzen muss. Das könnte etwa sein, wenn eine Person auf Regelungen ihrer Glaubensgemeinschaft trifft, die sie selbst nach ihrem Gewissen nicht vertreten kann. Deshalb muss sie sich allerdings noch nicht aus der Glaubenstradition ausgeschlossen wissen, der sie sich zugehörig fühlt. Auf einer historischen Ebene zeigt sich dieses Ringen über die ganze Theologiegeschichte hinweg, wenn versucht wird, gemeinsame Nenner einer authentischen Tradition zu finden. Die Kirchengeschichte zeigt auch die Uneinigkeit darüber und wie unterschiedlich die Wege waren, die verschiedene Kirchen und Konfessionen gingen.

Aus den Überlegungen Wiedenhofers zum theologischen Traditionsbegriff ergeben sich verschiedene Konsequenzen. (1.) Der Umstand, dass religiöse Erfahrung nur *vermittelt* greifbar ist, erfordert, dass Theologie Instrumentarien zur Reflexion und Unterscheidung religiöser Zeichen und Erfahrungen bereitstellt. Diese Verantwortung verpflichtet zum Studium der Quellen, zur differenzierten Analyse der Kirchen- und Theologiegeschichte sowie zur Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen Paradigmen der Zeit. Traditionshermeneutik findet nie isoliert von solchen Rahmenbedingungen statt, sondern formiert sich im epistemologischen Setting gegenwärtiger Glaubensgemeinschaften und Gesellschaften. Für die Untersuchung der Verflochtenheit von Religion und Kultur, von kulturell-religiös geprägten Phänomenen ist eine Auseinandersetzung mit Kulturtheorien theologisch erforderlich. Judith Gruber weist darauf im Zusammenhang mit den kulturtheoretischen Neuerungen der *cultural turns*[57] hin:

> »Sie [die Theologie, EH] versteht sich als Vermittlerin zwischen den normativen Aussagen der christlichen Tradition und dem epistemologischen Paradigma ihrer jeweiligen Zeit. Glaube, der sucht zu verstehen, tut dies unter den jeweils gegebenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen – ansonsten wird er unkommunizierbar, und Theologie verfehlt ihre Selbstbestimmung, Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die uns erfüllt. Es sind also *theologische* Gründe, die Theologie dazu drängen, nach den epistemologischen Erschütterungen des Cultural Turn ihre erkenntnistheologischen Bedingungen neu auszuloten und von hier aus das Feld christlicher Gottesrede neu zu kartografieren.«[58]

57 Einen Überblick zu diesen *cultural turns* bietet Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften. 4. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2010.

58 Gruber, Judith: Der Cultural Turn als erkenntnistheologischer Paradigmenwechsel. Theologische Stellprobe in einer epistemologischen Rekartografierung. In: Gruber, Judith (Hg.): Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Unter Mitarbeit von Verena Bull (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse 4). Frankfurt a.M.: Peter Lang 2013, 21–44, hier 21–22.

Methodische Anregungen und methodologische Impulse aus den Kulturwissenschaften werden deshalb weiter unten im Fokus der Betrachtung stehen.

(2.) Wiedenhofer führt in seiner Darstellung des theologischen Traditionsbegriffs dessen Funktion im »interdisziplinären traditionstheoretischen Diskurs«[59] an. Diese besteht in der Leistungsfähigkeit zur Analyse religiöser Phänomene und ist somit auch auf Bereiche anwendbar, die einer ähnlichen Logik folgen: auf »quasi-religiöse oder quasitheologische bzw. metaphysische Mythen und Weltbilder«[60], die nicht selten in Wissenschaft und Gesellschaft als Grundüberzeugungen die »Axiomatik der jeweiligen Ontologie und Methodologie«[61] prägen. Diese Funktion eines theologischen Traditionsbegriffs gilt es weiterzuentwickeln, da Theologie durch ihre kritische Kompetenz im Bereich der Traditionsanalyse ihre gesellschaftliche Relevanz und Legitimität stärken kann.

Hilfreiche Anregungen dazu gibt die Auseinandersetzung des Soziologen Hans Joas mit Sakralisierung in einer historisch-analytischen sowie gegenwartskritischen Weise. Joas entkoppelt das Phänomen der Sakralisierung von rein religiösen Ausdrucksformen und relativiert die Vorstellung einer fortschreitenden »Entzauberung«[62] der Welt in einer differenzierten Untersuchung des von Max Weber geprägten Begriffs und seiner oft vereinfachten Rezeption.[63] Das Verhältnis von Heiligem, Religion und Säkularisierung hat sich nicht linear entwickelt. Joas stellt die These auf: »Wir brauchen deshalb eine Alternative zu ihr [der Entzauberung, EH] oder vielleicht mehrere – neue Narrative der Religionsgeschichte in ihrer Verknüpfung mit der Geschichte der Macht, die an die Stelle des Entzauberungsnarrativs treten können.«[64] Eine Auseinandersetzung mit Sakralisierung dürfe sich nicht auf jene Größen beschränken, »die konventionell als ›Religion‹ klassifiziert werden«[65], sondern man müsse »die ganze Breite der Phänomene in den Blick […] nehmen, die sich zeigen, wenn wir an die Erfahrungen denken, die von Menschen gemacht werden und zur Attribution von Heiligkeitsqualitäten führen.«[66] Seine Überlegungen sind für die Frage nach einer adäquaten Traditionshermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils deshalb relevant, weil sie auf den Zusammenhang zwischen dem Heiligen und Macht abzielen – eine Allianz, die die Tradition der katholischen Kirche nur zu gut kennt.

(3.) Die Systematisierung, die Wiedenhofer durch das Zusammenspiel kultur- und gesellschaftswissenschaftlicher Traditionsbegriffe mit einem theologischen Traditionsbegriff vornimmt, ist *eine* Möglichkeit einer theoretischen Annäherung an das Phänomen der Tradition. Wiedenhofer selbst verweist auf die Offenheit dieser Systematik, in der »natürlich nicht alle möglichen Versionen von Traditionsbegriffen«[67] abgebildet seien. Diese Pluralität der Zugänge ist eine Herausforderung und ein Erfordernis zugleich.

59 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 274.

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Joas, Hans: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin: Suhrkamp 2017, 11.

63 Vgl. ebd.

64 Ebd.

65 Ebd. 438.

66 Ebd. 439.

67 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 260, FN 18.

Eine Herausforderung deshalb, weil es gilt, verschiedene Theorien miteinander ins Gespräch zu bringen und ihre jeweiligen Stärken und Schwächen in einer Analyse abzuwägen. Die Pluralität ist allerdings auch ein Erfordernis, das sich aus dem zu untersuchenden Phänomen selbst ergibt. Denn die Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte, die in Gesellschaft, Kirche oder Wissenschaft begegnet, erfordert vielfältige Zugänge.

Die Komplexität des Themas wird noch erhöht durch die Beobachtung, dass neben dieser Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte auch eine Ungleichzeitigkeit von Traditionsentwicklungen vorliegt. Die Umbrüche in der Israeltheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils liefern dafür ein Beispiel: Während in verschiedenen Schriften des Lehramtes versucht wird, *Nostra aetate* und seine erneuerte Sicht auf das Judentum auf das pastorale Leben anzuwenden – z.B. mit dem Dokument *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*[68] –, so bestehen in der Umsetzung solcher Vorgaben große Unterschiede.[69] Dies zeigt einmal mehr, dass Traditionen nicht nur in schriftlich fixierter Form bestehen und dass deren Modifikation nicht nur durch eine Veränderung dieser schriftlichen Dokumente vorgenommen werden kann. Traditionen entwickeln sich auf mehreren Ebenen: in der Diskussion und Festlegung normativer Texte und Regeln, ihrer Rezeption und Anwendung oder ihrer Reflexion sowie in der Durchführung von Ritualen und Gewohnheiten in der Alltagskommunikation. Dieses Phänomen der Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte und der Ungleichzeitigkeit von Traditionsveränderungen hat mit den Organisationsformen des Wissens, der Kultur und der Kommunikation zu tun. Auch hier ist Theologie im Vorhaben der Traditionsanalyse auf die Kulturwissenschaften verwiesen und dazu herausgefordert, diese theologisch zu verarbeiten.

2. Impulse kulturwissenschaftlicher Traditionstheorien

Wiedenhofer stellt in seiner Analyse der vielfältigen Kontexte des Traditionsbegriffs fest, dass die immer wiederkehrende Beschäftigung mit dem Phänomen »dazu geführt [hat], von einer Universalität und Notwendigkeit der Tradition zu sprechen, Tradition gewissermaßen als anthropologisches Grunddatum zu verstehen, dem man ebenso wenig ent-

---

68 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche. 24. Juni 1985. In: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn: Bonifatius/München: Kaiser 1988, 92–103.

69 Ein Studientag mit dem Thema »Perspektivenwechsel. Ein Praxistag zu Judentum in Unterricht, Liturgie und Verkündigung« im Herbst 2019 im Bildungshaus St. Virgil Salzburg, an dem ich teilnahm, zeigte diese Diskrepanz von theologischen und kirchlichen Grundlagen und ihrer Umsetzung: Zum einen zeigten die Ansätze der Vortragenden sowie die Erfahrungen der Teilnehmer*innen viele Aufbrüche und Initiativen, zum anderen wurden aber auch viele alte Vorurteile sichtbar, die in Gemeinden, Schulen und an Universitäten immer noch etabliert sind. Vgl. dazu den Tagungsbericht von Markus Himmelbauer: https://www.liturgie.at/pages/liturgieneu/news/aktuell/article/128578.html (05.12.2022).

fliehen könne wie Sprache und Geschichte«[70]. Er verweist hier auf Ludwig Wittgenstein, der auf eine Unverfügbarkeit von Tradition anspielt:

> »Tradition ist nichts, was Jeder aufnehmen kann, ist nicht ein Faden, den Einer aufnehmen kann, wenn es ihm gefällt; sowenig, wie es möglich ist, sich die eigenen Ahnen auszusuchen. Wer eine Tradition nicht hat und sie haben möchte, der ist wie ein unglücklich Verliebter.«[71]

Wittgenstein benennt zwei interessante Momente von Tradition: Die Eingebundenheit in Traditionen ist erstens eine unvermeidbare Voraussetzung menschlicher Kultur, Religion und Existenz überhaupt. Zweitens haben Traditionen bestimmte Regeln und Voraussetzungen, die berücksichtigt werden müssen, will man an sie anschließen. Er benennt damit auch jene Herausforderung, mit der Menschen sich in religiösen Zusammenhängen konfrontiert sehen: Wie anknüpfen an die Glaubenserfahrungen anderer? Wie die eigenen Riten und Erfahrungen weitergeben? Wie bereits deutlich wurde, ist genau diese Übergangserfahrung konstitutiv für die Herausbildung von Traditionen. Wie kann nun aber der Faden der Überlieferung aufgenommen werden?

Menschen, die an eine Glaubenstradition anschließen wollten, verarbeiteten diese Schwierigkeit des Traditionsanschlusses insofern produktiv, als sie verschiedene Zugänge zur Glaubenstradition suchten bzw. auffanden. In den Anfängen der Jesusbewegung boten sich solche Zugänge etwa im Austausch von Erzählungen über das Leben Jesu, das geteilte Mahl und Leben, ein Feiern in Gemeinschaft, in entstehenden Gemeinden, in Akten der Umkehr wie Taufe und Buße. Was in den weiteren Jahrhunderten theologisch entwickelt und für viele auch abstrakt überformt wurde, ist zunächst das geteilte Leben. Hier zeigt sich die Performativität von Traditionen. Zu diesem – mit Christus – geteilten Leben gibt es Zugänge, räumlich und zeitlich, die sich institutionalisierten und ritualisiert wurden. Die Lektüre der Heiligen Schrift als Offenbarung Gottes, die Mitfeier des Kirchenjahres als anamnetischer Nachvollzug des Heilsgeschehens und die Sakramente – z.B. die Taufe als Zugang zur Kirche – stellen solche Zugänge zum Christusgeschehen und der daraus entstehenden Glaubenstradition dar.

Diese Vorgänge gilt es nun kulturwissenschaftlich zu betrachten. Tradition ist eine anthropologische Konstante, die das Menschsein mitkonstituiert (repräsentiert etwa im Lernen, der Sprache, in mimetischem Verhalten etc.), eine These, die in der Erforschung der Frühzeit des Menschen Argumente finden kann. Forscher*innen nehmen eine Korrelation der Entwicklung religiöser Praxis und Tradition mit der allgemeinen kognitiven und kulturellen Entwicklung an. Dies zeigt sich etwa in der Durchführung von Bestattungen, die von einer transzendenten Vorstellungswelt der damaligen Menschen zeugen könnten.[72]

70 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 254.

71 Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Hg. von Georg Henrik Wright. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, 145.

72 Generell kann dem Gedenken an die Toten eine wichtige anthropologische Rolle zugesprochen werden. Aleida Assmann verortet den »anthropologischen Kern« des kulturellen Gedächtnisses etwa »im Totengedächtnis« (vgl. Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C. H. Beck 1999, 33). Der in der Forschung hergestellte Zusammenhang zwischen prähistorischen Gräbern und der Durchführung von Ritualen oder

Die beschriebene Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Traditionsvorstellungen und die Ungleichzeitigkeit von Traditionsprozessen hängt mit den Organisationsformen von Gesellschaften und Kulturen zusammen. Auch Wissen ist gesellschaftlich und kulturell strukturiert. Deshalb gilt ein Blick nun der Organisationsform des »kulturellen Gedächtnisses« und seinen Zusammenhängen mit Tradition sowie ihren Tendenzen der Verselbstständigung. Ein solch kulturwissenschaftlich orientierter Blick ermöglicht einen alternativen Zugang, der für die theologische Reflexion des jüdisch-christlichen Verhältnisses neue Interpretationswege eröffnen kann. Der Rückgriff auf theoretische Konzepte der Kulturwissenschaften oder der postkolonialen Theorien ist notwendig, um eine Dekonstruktion des »hermeneutical Jew« in der christlichen Tradition zu ermöglichen.

Der Begriff »Kultur« ist, wie auch schon jener der Tradition, ein in vielen Facetten schillernder. Definitionen dafür füllen ganze Handbücher und dennoch kann eine Auseinandersetzung mit dem Begriff nicht völlig ausgeklammert werden. Einige wenige Hinweise müssen hier genügen, um die Verwendung des Kulturbegriffes in dieser Studie zu skizzieren. Unterschieden werden können alltagssprachliche Definitionen von Kultur und wissenschaftliche Reflexionen über den Kulturbegriff, wobei sich beide gegenseitig beeinflussen. Alltagssprachliche Definitionen von Kultur weisen, wie etwa die Bedeutungsbandbreite des Eintrages im Duden-Online-Wörterbuch zeigt,[73] häufig eine Nähe zu einem normativen Kulturbegriff auf. Die dabei vorgenommene Abgrenzung von Kultiviertheit und Primitivität wurde vor allem vom Bürgertum des 19. Jahrhunderts bedient.[74] In der Kulturanthropologie wurde »im ausgehenden 19. und frühen 20. Jh. ein totalitätsorientierter oder holistischer« Kulturbegriff immer wichtiger, der »die historische und kulturelle Spezifität der Lebensweise von Kollektiven

---

dem Vorhandensein religiöser und transzendenter Vorstellungen wird allerdings auch kritisch gesehen, vgl. z.B. Neugebauer-Maresch, Christine: Dulden muss der Mensch sein Scheiden aus der Welt wie seine Ankunft (Shakespeare). Zu den ältesten Totenritualen der Menschheitsgeschichte. In: Thür, Gerhard (Hg.): Grabrituale. Tod und Jenseits in Frühgeschichte und Altertum. Akten der 3. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Origines – Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften 3). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2014, 13–23. Für eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Entwicklung der Vorstellung von Transzendenz vgl. Hoff, Gregor Maria: Wissen von Gott? Zur Konstitution von Transzendenz-Bewusstsein. In: Bussmann, Bettina/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): Wissenskulturen. Stile, Methoden und Vermittlung von Wissenschaft (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse). Berlin: Peter Lang, erscheint 2023.

73 Als Bedeutungsfelder werden dort etwa genannt: »Gesamtheit der geistigen, künstlerischen, gestaltenden Leistungen einer Gemeinschaft als Ausdruck menschlicher Höherentwicklung«, »Gesamtheit der von einer bestimmten Gemeinschaft auf einem bestimmten Gebiet während einer bestimmten Epoche geschaffenen, charakteristischen geistigen, künstlerischen, gestaltenden Leistungen«, »Verfeinerung, Kultiviertheit einer menschlichen Betätigung, Äußerung, Hervorbringung«, »Kultiviertheit einer Person«, »das Kultivieren […] des Bodens«, »auf geeigneten Nährböden in besonderen Gefäßen gezüchtete Gesamtheit von Mikroorganismen oder Gewebszellen« (vgl. »Kultur, die«. In: Duden online: https://www.duden.de/rechtschreibung/Kultur [07.12.2022]).

74 Vgl. Sommer, Roy: Kulturbegriff. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2013, 417–418, hier 417.

in den Mittelpunkt rückt«.[75] Problematisch an diesem Kulturbegriff ist die Tendenz zu Generalisierung, Homogenisierung und Essentialisierung, wodurch zum einen die »interne Heterogenität von Kulturen aus dem Blick gerät«[76] und zum anderen Kulturen als zu abgegrenzte Phänomene betrachtet werden. Als »theoretische Grundlage der aktuellen kulturwissenschaftlichen Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften« kann der »bedeutungsorientierte« Kulturbegriff genannt werden.[77] Durch diesen wird der Heterogenität von Kulturen Rechnung getragen:

> »Zentral ist hier das Bewusstsein um die Kontingenz kultureller Codes und sozialer Praktiken: Kulturen werden als Zeichen- und Symbolsysteme konzipiert, deren symbolische Ordnungen, kulturelle Codes und Wertehierarchien sich in kulturspezifischen Praktiken und Sinnstiftungsprozessen manifestieren«[78].

Der jeweilige Forschungsstandpunkt wird zunehmend zum Gegenstand der eigenen Reflexionen, was in verschiedenen Ausprägungen zu weiteren Entwicklungen des Kulturbegriffs in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts führt. Verschiedenste »Kultur-Wenden«[79] – häufig zusammengefasst unter dem bereits genannten Stichwort *cultural turns* – hatten einen »epistemologischen Wandel«[80] zur Folge. Die Kulturwissenschaften reflektierten zunehmend die eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und öffneten »sich einem längst nicht mehr nur auf Europa fixierten Pluralismus des Kulturellen, der kulturellen Prozesse und Ausdrucksformen«[81]. Eine »neue ›Metaerzählung‹ oder Paradigmentheorie, die die verschiedenen *cultural turns* und Kulturtheorien zusammenbindet, soll unbedingt vermieden werden«[82]. Dennoch kann als ein Schwerpunkt dieses interdisziplinär orientierten Kulturbegriffs der Fokus auf »historische Diskontinuitäten und den Konstruktcharakter […] von Kulturen«[83] genannt werden.

In der vorliegenden Studie finden sich verschiedene Verwendungen des Kulturbegriffs. Mit Kultur werden in einem stärker alltagssprachlichen und historisch geprägten Verständnis die Ausdrucks- und Lebensformen des Menschen sowie deren soziale Dynamiken bezeichnet. Im Hintergrund steht – orientiert an der vorgestellten Typologie – ein bedeutungsorientierter Kulturbegriff. Tradition und Kultur hängen eng zusammen. Entsprechend des vertretenen dynamischen Traditionsbegriffs wird auch der Kulturbegriff nicht holistisch und statisch, sondern dynamisch gesehen:

> »Dazu zählt die Einsicht, dass Kulturen keine statischen, stabilen Entitäten mit einem unveränderlichen Kanon an Wissen, Werten, Ritualen und Glaubenssätzen sind, sondern dynamische, offene und netzwerkorientierte Prozesse, die in Wechselwirkung zu-

75 Beide Zitate Sommer: Kulturbegriff, 418.
76 Ebd.
77 Beide Zitate ebd.
78 Ebd.
79 Jahnel, Claudia: Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie. Stuttgart: Kohlhammer 2016, 18.
80 Ebd. 19.
81 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 9.
82 Jahnel: Interkulturelle Theologie, 20.
83 Sommer: Kulturbegriff, 418.

einander stehen und in gegenseitiger Beeinflussung und in Ausverhandlungsprozessen immer wieder neu Bedeutung generieren.«[84]

Im Laufe der methodologisch-philosophischen Reflexionen wird deutlich werden, dass vor allem auch die Erkenntnisse und Theorien der *cultural turns* in die methodischen Zugänge der Arbeit einfließen. Dazu gehört auch das Interesse für die »Materialität, Medialität und Tätigkeitsformen des Kulturellen«[85]. Diesem wird in einem ersten Schritt nun im Zusammenhang der Theorie des kulturellen Gedächtnisses nachgegangen.

2.1 Tradition als kulturelles Gedächtnis

Erinnerung ist ein traditionshermeneutisch entscheidendes Phänomen. Es ist etwas sehr Persönliches und Individuelles, das gleichzeitig verbunden ist mit allgemeinmenschlichen und kulturellen Voraussetzungen. Das betrifft nicht nur die kognitiven Grundlagen des Erinnerns, sondern auch ihre kommunikativ-kollektiven Anteile. So stellt Aleida Assmann fest: »Die Kommunikation zwischen den Epochen und Generationen bricht ab, wenn ein bestimmter Fundus an gemeinsamem Wissen abhanden gekommen ist.«[86] Es braucht ein Repertoire an gemeinsamen Erfahrungen, sprachlichen Formen, Konzepten und Vorstellungen, um Erinnerungen weitergeben zu können: »Es besteht also eine Parallele zwischen dem kulturellen, epochenübergreifenden Gedächtnis, das durch normative Texte gestützt ist, und dem kommunikativen, in der Regel drei Generationen verbindenden Gedächtnis der mündlich weitergegebenen Erinnerungen.«[87]

Der beschriebene Übergang von einer individuellen Erinnerungsebene zu einer kollektiven und künstlich geformten Erinnerungskultur birgt auch für das christlich-jüdische Verhältnis Probleme. So hängt etwa die Interpretation von Glaubenstexten, wie die Evangelien oder die Briefliteratur, vom Lebens- und Glaubenshorizont der Leser*innen ab. War ein Evangelium für einen judenchristlichen Kontext gedacht, so interpretierten diese Menschen Aussagen anders als spätere Leser*innen, die keinen Bezug zum jüdischen Glaubensleben hatten. Tradition als kulturelles Gedächtnis zu analysieren, kann dabei helfen, solche Übergänge und Problematiken zu identifizieren – und zwar noch nicht als *Glaubens*problem, sondern als strukturelles Problem der Organisation von Erinnerung.

Nun könnte der Schluss erfolgen, das kulturelle Gedächtnis sei mit Tradition gleichzusetzen. Diese These gilt es zu prüfen und dazu ist ein kurzer Blick auf die Begrifflichkeit des »kulturellen Gedächtnisses« hilfreich. Der Religions- und Kulturwissenschaftler Jan Assmann definiert den Begriff folgendermaßen:

> »Unter dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren ›Pflege‹ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein

84 Jahnel: Interkulturelle Theologie, 21.
85 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 9.
86 Assmann: Erinnerungsräume, 13.
87 Ebd.

kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt.«[88]

Mit dem Blick zurück auf die theoretischen Perspektiven auf Tradition lassen sich einige Gemeinsamkeiten von Tradition und kulturellem Gedächtnis feststellen. Beide Begriffe fassen ein Phänomen, das durch Texte, Bilder und Riten gespeichert und weitergegeben wird. Aleida Assmann weist darauf hin, dass das kulturelle Gedächtnis »keine Selbstorganisation« hat und »auf Medien und Politik angewiesen« ist.[89] Diese Feststellung trifft auch auf Tradition zu. Anders als etwa bei biologischen Prozessen oder Computerprogrammen liegt also eine spezifische Form kultureller Bearbeitung vor. Damit gehen Ein- und Ausschließungsprozesse einher, die Machtlogiken folgen. Diese Machtinteressen schalten sich vor allem dort ein, wo der »Übergang vom lebendigen individuellen zum künstlichen kulturellen Gedächtnis«[90] geschieht. Dort bestehe die »Gefahr der Verzerrung, der Reduktion, der Instrumentalisierung von Erinnerung« – und solche »Verengungen und Verhärtungen können nur durch öffentliche begleitende Kritik, Reflexion und Diskussion aufgefangen werden«.[91]

In Bezug auf einen theologischen Traditionsbegriff ergibt sich allerdings eine Schwierigkeit. Denn theologisch kann durchaus ein Prinzip der Selbstorganisation christlicher Tradition identifiziert werden: der Heilige Geist. Dieser ist aber nicht einfach ein Akteur und tritt auch nie als solcher auf, sondern nur in der Form, in der er von Menschen wahrgenommen und bestimmt wird. Solch eine Bestimmung ist bereits wieder Teil eines Traditionsdiskurses. Dieses Prinzip ist unerlässlich wie problematisch, da in der Kirche häufig machtpolitisch instrumentalisiert. Was dem Heiligen Geist und seinem Wirken zugeordnet wird, ergibt sich deshalb oft erst retrospektiv – oder vor allem performativ. Diese performative Dimension wird in der Liturgie deutlich. Das Geistgeschehen ereignet sich z.B. in der Eucharistie, in Taufe und Firmung, in der Herabrufung beim Lobpreis über dem Taufwasser oder dem Osterfeuer. Dieses Organisationsprinzip relativiert als Geist Jesu Christi und somit als zentraler Bezugspunkt aber zugleich jegliche sichtbare Institutionalisierung von Kirche, wie beispielsweise die Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils in ihrer Differenzierung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche impliziert.[92]

Wie schon öfters angesprochen, wird auch hier die chalkedonensische, ekklesiologische Grammatik des *ungetrennt und unvermischt* wirksam. In diesem komplexen Selbstorganisationsprinzip kirchlicher Tradition haben hermeneutische Differenzen nicht nur ihren Platz, sondern sind konstitutiv für die individuelle und kirchliche Glaubensidentität. Die Auseinandersetzung mit den Strukturen des Gedächtnisses kann diese Überlegungen bereichern, etwa in der Untersuchung der Dynamik zwischen kollektiv gesammelten Erfahrungen und je individueller Interpretation der Wirksamkeit des Geistes.

---

88 Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 9–19, hier 15.

89 Beide Zitate Assmann: Erinnerungsräume, 15.

90 Ebd.

91 Beide Zitate ebd.

92 Vgl. LG Nr. 8, nachzulesen in dieser Studie auf S. 70.

Während Tradition im allgemeinsprachlichen Sinn häufiger mit Eigenschaften wie Bewahrung und Kontinuität verbunden wird, scheint das kulturelle Gedächtnis – als wissenschaftlich und gesellschaftlich in den letzten Jahren präsenter Begriff – zunächst eher als deskriptive Größe wahrgenommen zu werden. Wie Aleida Assmanns Hinweis allerdings zeigt, kann mit dem kulturellen Gedächtnis genauso eine bewusste Konstruktion, Löschung und Manipulation intendiert werden. Andrea Schmuck zeigt dies in ihrem Aufsatz *Europas verdrängte Erinnerungen: Kontaminierte Landschaften*[93], in dem sie das Werk *Kontaminierte Landschaften*[94] von Martin Pollack mit dem Konzept des kulturellen und kollektiven Gedächtnisses verbindet. Pollack dekonstruiert in seinem Buch einen idyllischen Begriff von Landschaft und deckt die zielgerichtete, manipulative Funktion von Landschaftsgestaltung im Europa des 20. Jahrhunderts auf. Diese hatte das Ziel, durch Bepflanzung, Bebauung oder Verschüttung Massenhinrichtungen und Massengräber zu vertuschen, die Täter und Opfer aus dem kollektiven Gedächtnis zu tilgen. Schmuck weist darauf hin, dass Aleida Assmann Orte als Medien des Gedächtnisses sieht.[95] Für das England ab der Tudor-Zeit lasse sich, so Aleida Assmann, ein besonderes Interesse »an nationaler Identität«[96] feststellen, die vor allem in besonderen Orten und Monumenten lokalisiert wurde: »Die Dimensionen von Zeit und Raum, Nationalgeschichte und Territorium wurden zusammengeführt in einer nationalen Gedächtnislandschaft.«[97] Schmuck verbindet beide Ansätze, indem sie die verdrängten Orte, die »kontaminierte[n] Landschaften«[98] als »*traumatische Gedächtnislandschaften*«[99] identifiziert.

> »So sind die Spuren des schrecklichen Ereignisses eines Massenmordes in einer Landschaft nicht einfach verschwunden. Sie sind lediglich zugedeckt, zugeschüttet, überwuchert. Die Erinnerung schlummert in der Landschaft. Doch sie wird gewissermaßen jedem zugänglich, der nur tief genug zu graben bereit ist.«[100]

Im Hinblick auf das Verhältnis von Judentum und Christentum wird schnell deutlich, inwiefern hier Tradition als kollektives und kulturelles Gedächtnis problematisiert werden muss. Die christliche Tradition enthält bis heute viele verschüttete Gedächtnisorte, Ereignisse, Legenden und Symbole, die von Gewalt an Jüdinnen und Juden geprägt sind und entweder als scheinbar unproblematisch in die Tradition integriert oder aus dem kulturellen Gedächtnis getilgt wurden. Tiefer zu graben liegt dabei häufig nicht im In-

---

93 Schmuck, Andrea: Europas verdrängte Erinnerungen: Kontaminierte Landschaften. Martin Pollacks traumatische Gedächtnistopographien als Zumutung für eine »europäische« Erinnerungspolitik und Identitätskonstruktion. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Mackinger, Barbara (Hg.): Identitäten – Zumutungen für Wissenschaft und Gesellschaft (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse 15). Berlin: Peter Lang 2020, 345–362.

94 Pollack, Martin: Kontaminierte Landschaften. St. Pölten/Salzburg/Wien: Residenz 2014.

95 Vgl. Schmuck: Europas verdrängte Erinnerungen, 356.

96 Assmann: Erinnerungsräume, 57.

97 Ebd.

98 Schmuck: Europas verdrängte Erinnerungen, 358.

99 Ebd.

100 Ebd.

teresse der Akteurinnen und Akteure – sei es aus Unwissen, Bequemlichkeit, Angst vor der eigenen Verantwortung oder Überzeugung.

Ein Beispiel hierfür ist die Verehrung des Andreas von Rinn, eines dreijährigen Jungen aus Tirol, der im Jahr 1462 Opfer eines jüdischen Ritualmordes geworden sein soll.[101] Erfunden wurde diese Legende von Hippolytus Guarinonius mit einer Schrift aus dem Jahr 1642, konstruiert nach dem Beispiel des Kultes um Simon von Trient.[102] Obwohl historisch widerlegt,[103] wirkt der Kult bis in die Gegenwart hinein und ist vor allem seit dem Verbot durch die katholische Kirche ein Anlaufpunkt antisemitisch eingestellter und politisch rechts gewandter Personen.[104]

Noch 1954 wurde in Rinn ein Theaterstück über den Ritualmord aufgeführt. Der damalige Bischof von Innsbruck, Paulus Rusch, wollte dieses auch nach Herantreten des Historikers Albert Massiczek mit der Bitte um Verbot der »Ritualmordfestspiele in Rinn« aufgrund der für ihn damals unklaren historischen Faktenlage nicht verbieten.[105] Es handle sich bei dem Theaterstück um einen volkstümlichen Brauch und nicht um Antisemitismus. Auch der damalige Abt des Prämonstratenserstiftes Wilten, dem die heutige Kirchengemeinde »Maria Heimsuchung« – vormals »Judenstein«[106] – zugehörig ist, referierte auf das Brauchtum der Verehrung und sah die kirchliche Anerkennung des Kultes im Jahr 1753[107] zunächst als Legitimation für ihren Weiterbestand.[108]

1960 wurde schließlich die Entfernung einer den Ritualmord inszenierenden Figurengruppe aus der Kirche auf Drängen verschiedener Initiativen und die Bitte des Bischofs hin initiiert.[109] Der Kult wurde auch von päpstlicher Seite offiziell verboten. Erst im Jahr 1994 wurden damit zusammenhängende Wallfahrten von Seiten der katholischen

---

101 Vgl. Tilg, Stefan: Die Popularisierung einer Ritualmordlegende im Anderl-von-Rinn-Drama der Haller Jesuiten (1621). In: Daphnis 33 (2004), 623–640, hier 623. Eine ausführliche Darstellung des Kultes um Anderl von Rinn bietet Fresacher, Bernhard: Anderl von Rinn. Ritualmordkult und Neuorientierung in Judenstein 1945–1995. Mit einem Nachwort von Altbischof Reinhold Stecher. Innsbruck/Wien: Tyrolia 1998.

102 Vgl. Gutsche, Victoria Luise: Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Konstruktion des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts. Berlin/Boston: De Gruyter 2014, 1.

103 Vgl. für eine ausführliche Reflexion Schroubek, Georg R.: Zur Frage der Historizität des Andreas von Rinn. In: Das Fenster. Tiroler Kulturzeitschrift 19 (1985), 3766–3774 sowie Schroubek, Georg R.: Zur Verehrungsgeschichte des Andreas von Rinn. In: Das Fenster. Tiroler Kulturzeitschrift 20 (1986), 3845–3855.

104 Vgl. eine detaillierte Darstellung bei Fresacher: Anderl von Rinn, 118–139.

105 Vgl. Albrich, Thomas: Jüdisches Leben in Nord- und Südtirol nach der Shoa. In: Albrich, Thomas (Hg.): Jüdisches Leben im historischen Tirol. Band 3: Von der Teilung Tirols 1918 bis in die Gegenwart. Innsbruck/Wien: Haymon 2013, 357–488, hier 463.

106 Der Ortsteil, in dem die Kirche liegt, sowie die Kirche erhielten ihren Namen »Judenstein« durch einen in der Kirche befindlichen Findling, auf dem der Ritualmordgeschichte nach Anderl von Rinn getötet wurde (vgl. Fresacher: Anderl von Rinn, 14). Die Geschichte fand sich noch in dem Buch *Die schönsten Tiroler Sagen* von Karl Paulin in der Auflage von 1984 (vgl. ebd., für das erwähnte Buch vgl. Paulin, Karl: Die schönsten Tiroler Sagen. Innsbruck: Pinguin 1984). Die Kirche wurde zwar umbenannt, Straße und Ortsteil heißen allerdings nach wie vor »Judenstein«.

107 Vgl. Fresacher: Anderl von Rinn, 19.

108 Vgl. ebd. 39.

109 Vgl. Albrich: Jüdisches Leben in Nord- und Südtirol, 464.

Kirche untersagt.[110] Dennoch gab es weiterhin Pilger*innen zur Kirche im Ortsteil Judenstein, wie das Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes im November 2001 feststellte.[111]

An diesem Beispiel zeigen sich Schnittstellen, wo sich kulturelles, kollektives Gedächtnis und Tradition als Phänomene berühren und wie schwierig die Normierung von Beständen dieses Gedächtnisses sein kann, das in Ritualen (Wallfahrten, Theaterstücken), Orten (Kirche am Judenstein) oder Bildern (Darstellungen in der Wallfahrtskirche, Gebetbildchen) gespeichert ist. Auch unterschiedliche Traditionsverständnisse werden im Umgang mit dem Anderl-Kult deutlich, worauf Bernhard Fresacher in seiner Studie zu Anderl von Rinn hinweist. So zeigten die Reaktionen einiger Verantwortungsträger*innen rund um die Abschaffung des Kultes in den 1950er Jahren ein »Verständnis von historischer Wahrheit, das vorrangig an einem Akt kirchlicher Autorität […] orientiert ist«[112]. Der eindeutig antisemitische Hintergrund des volkstümlichen Brauches wurde nicht ernst genommen. Wiederum zeigt sich hier, wie stark der Antisemitismus in einem kollektiven, christlich geprägten, kulturellen Gedächtnis eingeflochten ist.

Auch die »Verarbeitung von Traditionsbrüchen«[113] zeige sich am Beispiel des Anderl-Kultes. In der Gemeinde Rinn werde die »Infragestellung von sozialer Identität«[114] durch den Traditionsbruch deutlich, und auch, wie ein von den Menschen so empfundener und nicht aufgearbeiteter Bruch das »Ventil der Tabuisierung«[115] findet. In Rinn sieht Fresacher eine versäumte Chance der Aufarbeitung. Rund um den Anderl-Kult sind Versatzstücke geblieben, die nicht aufgearbeitet wurden, »die unterschwellig weiterwirken und an die neu angeknüpft werden kann«[116]. Im Fall Anderl von Rinn geschah dies durch traditionalistische und antisemitisch-rechtsgerichtete Kreise.

Die Frage, die sich hier stellt, ist natürlich, inwiefern mit der Umgestaltung der ehemaligen Kirche »Judenstein« und dem Verbot des Kultes ein Traditionsabbruch stattfand oder ob nicht vielmehr ein fehlgeleiteter Weg der Tradition unter neuen Erkenntnissen und Prämissen korrigiert wurde. Der bereits mehrfach zitierte Theologe Wiedenhofer bringt die terminologische Unterscheidung von »Traditionsbruch« und »Traditions*ab*bruch«[117] ins Spiel und stellt die These auf, dass »im Rahmen christlicher Glaubensüberlieferung Traditionsbrüche zu den Grundbedingungen der Identität und Kontinuität religiöser Traditionen gehören«[118]. Hier zeigt sich wiederum die Komplexität des Traditionsbegriffes: theologisch bezieht sich die vollzogene Kehrtwende von kirchlicher Seite in Bezug auf die Anderl-Verehrung auf ein erneuertes Verhältnis von Judentum und Christentum mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und die historische Aufarbeitung

---

110 Vgl. Tilg: Die Popularisierung, 623.

111 Vgl. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes: »Antisemitischer Anderl-von-Rinn-Kult«: https://www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/neues-von-ganz-rechts/archiv/november-2001/antisemitischer-anderl-von-rinn-kult (08.12.2022).

112 Fresacher: Anderl von Rinn, 39.

113 Ebd. 148.

114 Ebd. 150.

115 Ebd.

116 Ebd.

117 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 55. Hervorhebung EH.

118 Ebd.

des lokalen Phänomens. Die Minderheit der Befürworter des Kultes kann sich allerdings noch immer auf die »Kulterlaubnis von Papst Benedikt XIV. aus dem 18. Jahrhundert«[119] berufen, die nicht offiziell vom Heiligen Stuhl zurückgenommen wurde.[120]

Die ab den 1960er Jahren stufenweise fortschreitende Abschaffung des Kultes bedurfte in Hinblick auf die Gefahr unreflektierter Verschüttung der eigenen Schuldgeschichte allerdings auch eines aufmerksamen Vorgehens. Die bei der Kirche angebrachten Informationstafeln distanzierten sich für Fresacher allerdings nicht klar genug vom Antijudaismus der vormaligen Kirchengestaltung, der Legende sowie den Darstellungen, die nach wie vor in Deckenfresken zu finden waren.[121] Im Juli 2015 berichteten die Medien über eine Stellungnahme des damaligen Innsbrucker Bischofs Manfred Scheuer, die dieser vor der jährlich noch stattfindenden, kirchlich aber verbotenen Anderl-Wallfahrt abgab: »›Entgegen allen Versuchungen, die falsche Tradition im Rahmen solcher Umgestaltungsprozesse totzuschweigen‹, wurden aufklärende Tafeln angebracht«[122]. Als Aufarbeitung genügte dies allerdings nicht. Das Beispiel Anderl von Rinn zeigt die Verflochtenheit von Brauchtum, christlicher Tradition und Antisemitismus. Letzterer wurde von der Bevölkerung in Rinn großteils gar nicht bewusst wahrgenommen, sondern als selbstverständlicher Teil des Brauchtums und der Tradition gewertet.[123]

Die Annäherung an Tradition als kulturelles und kollektives Gedächtnis kann den Blick für solche Dynamiken schärfen. In Hinblick auf dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie zeigt sich auch die enge Verbindung von religiösen Erfahrungen und individuellen biografischen sowie kollektiv erlernten Eindrücken und kulturellen Mustern.[124] In der christlichen Tradition und in der Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses gilt es, verschüttete Orte der Erinnerung zu heben – sowohl jene, die mit Gewalt behaftet sind, als auch Räume der Begegnung und des Austausches. Das strukturelle Problem verdrängter Erinnerungen ist in Folge auch ein theologisches. Denn damit geht auch – so die These dieser Arbeit – eine Verdrängung eines Erkenntnisortes des Glaubens einher.

Kulturwissenschaftliche Ansätze können auch Impulse für die Analyse der Dimensionen Zeit und Raum im Traditionsprozess geben.

2.2 Tradition als Akt(ualisierung) im Kontext von Zeit und Raum

Im Zuge der Begriffsreflexion wurde bereits darauf hingewiesen, dass Tradition »sowohl den Vorgang der Übergabe als auch das Übergebene selbst«[125] bezeichnet. Im *Akt* der Übergabe verbinden sich diese beiden Dimensionen. Die zeitlichen und räumlichen Aspekte des Phänomens gilt es nun genauer zu analysieren.

---

119 Fresacher: Anderl von Rinn, 149.

120 Vgl. ebd.

121 Vgl. ebd. 119.

122 Bischof Scheuer: Antijüdischer »Anderlkult« ist tot. In: religion.orf.at, 09.07.2015: https://religion.orf.at/v3/stories/2720456/ (09.12.2022).

123 Vgl. Fresacher: Anderl von Rinn, 134–139.

124 Fresacher zeigt in Bezug auf den Anderl-Kult auch die »Eigendynamik gelebter Religiosität« (vgl. Fresacher: Anderl von Rinn, 144–148).

125 Borsche: »Tradition«, 148.

Der Akt der Übergabe von Wissen und Erfahrungen impliziert immer ein Zeitproblem. Zunächst vollzieht sich in diesem Akt eine Aktualisierung des zu übergebenden Traditionsgutes. Im Vorgang der Übergabe bleibt ein Moment der Transformation nicht aus. Tradition zeigt sich als dynamischer Prozess. Gleichzeitig ist Tradition aber auch ein Produkt, das übergeben wird und erhalten werden soll: Eine Person übergibt etwas an eine andere und diese nimmt das Übergebene auf. Tradition als Akt(ualisierung) ist damit kein Wortspiel. Im Kontext von »Genealogie als Modell für Kontinuität«[126] beschreibt Aleida Assmann, wie in den jüdischen und christlichen Traditionen dieser Akt als gefährdeter Bereich wahrgenommen wurde und wie deshalb mit einer Absicherung von mündlicher *und* schriftlicher Überlieferung reagiert wurde:

> »Hinter dieser Doppelung von schriftlicher und mündlicher Tradition steht die Erfahrung, daß die Überlieferung ein prekärer Akt ist, der besonderer Schutz- und Sicherheitsvorkehrungen bedarf. In jedem Akt der Übertragung lauert nicht nur das Risiko der Deformation, sondern auch das der Veruntreuung.«[127]

Assmann weist weiter darauf hin, dass Schrift nicht unbedingt der verlässlichere Tradierungsmodus ist, wie sie im Kontext der Wahl eines sicheren Weitergabemodus beschreibt:

> »Das wird schon daran deutlich, daß sich das Problem der Wahrheitssicherung mit der Möglichkeit schriftlicher Fixierung nicht etwa auflöst sondern verschärft. Während die Schrift einerseits den materiellen Zeichenbestand einer Überlieferung zuverlässig zu fixieren und tradieren vermag, eröffnet sie zugleich ganz neue Dimensionen des Risikos. Von diesen ist am Ende von Platons Dialog *Phaidros* in einer berühmten Fabel die Rede. Schrift wird dort als eine Schein-Kommunikation entlarvt. Die in Buchstaben geronnenen Reden sind wie gemalte Bilder, die den Eindruck der Lebendigkeit erzeugen«[128].

Die Unsicherheit der Überlieferung hängt damit zusammen, dass sowohl der Akt der Übergabe als auch der Traditionsprozess ein zeitliches und ein räumliches Moment erhalten haben. Die Frage nach diesen zeitlichen und räumlichen Aspekten von Tradition und dem Überlieferungsakt ist deshalb so komplex, weil weder Zeit noch Raum frei von Konstruktivität und Machteinflüssen sind. Die historischen, philosophischen, kulturwissenschaftlichen und soziologischen Forschungen haben dazu in den letzten Jahren zahlreiche Ansätze und Richtungen gezeitigt. Unter dem Paradigma des sogenannten *spatial turn*[129] wurde Raum verstärkt als mehrdimensionaler Begriff wahrgenommen und als Analysekategorie auch in primär nicht raumbezogenen Wissenschaften angewandt. Der Humangeograf Edward W. Soja verwendete den Terminus *spatial turn* 1989 erstmals. Eine verstärkte Aufnahme eines räumlichen Analysefokus folgte in den darauffolgenden Jahren.

---

126 Assmann: Zeit und Tradition, 109.

127 Ebd.

128 Ebd.

129 Für eine kompakte Einführung zum *spatial turn* vgl. Bachmann-Medick: Cultural Turns, 284–328.

»Contemporary critical studies have experienced a significant spatial turn. In what may be seen as one of the most important intellectual and political developments in the late twentieth century, scholars have begun to interpret space and the spatiality of human life with the same critical insight and emphasis that has traditionally been given to time and history on the one hand, and to social relations and society on the other.«[130]

Für die Traditionshermeneutik insbesondere interessant ist die Auseinandersetzung mit sozialen und historischen Räumen, die bestimmte Funktionen erfüllen, von Menschen geschaffen oder gestaltet werden und selbst wiederum soziale und kulturelle Prozesse beeinflussen. Wesentliche Theoretiker in diesem Bereich sind Georg Simmel, Michel Foucault, Henri Lefebvre, Michel de Certeau und Pierre Bourdieu.[131] In verschiedenen Ansätzen machen diese Theoretiker deutlich, dass Raum nicht selbstverständlich besteht, sondern konstruiert wird und Machteinflüssen ausgesetzt ist. Der Sicherungsaspekt von Raum wird damit infrage gestellt und der Raumbegriff auf eine nichtmaterielle Dimension ausgeweitet. In der Raumsoziologie entwickelte sich etwa ein relationales Raumkonzept, in dem der Raum und sich darin befindliche und bewegende Objekte »untrennbar aufeinander bezogen«[132] sind. Dieser bewegliche Raum werde vor allem an »den transnationalen und virtuellen Räumen, die in der Tat nicht mehr länger als Gehäuse vorstellbar sind, sondern eine flexible und fluide Gestalt aufweisen«[133], deutlich.

Auf den ersten Blick mag diese Feststellung wenig mit der christlichen Traditionsgeschichte zu tun haben, würde man solche transnationalen und virtuellen Räume doch eher den gesellschaftlichen und globalen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte zuordnen. Doch wie weiter oben bereits festgestellt wurde, kennzeichnet die christliche Tradition gerade eine Grenzüberschreitung ihrer Botschaft, sowohl was ihre Medien und Praktiken betrifft (Heilige Schrift, Rituale, Liturgie, Zeugnisweitergabe etc.) als auch ihre Intention (Sendungsauftrag zu allen Völkern). Auch in den postkolonialen Theorien spielt Raum eine wichtige Rolle, etwa wenn es um die Ausübung von territorialer Macht geht. »Verräumlichte Bilder als auch räumliche Metaphern wie ›Marginalität‹, ›Grenzen‹ und ›Zwischenräume‹«[134] sind neben dem geografischen Raum allerdings genauso zentral. Der Grund dafür ist, dass die »Vorstellungen von Raum, Ort, Landschaft und ihren Restrukturierungen […] integraler Bestandteil (neo-)imperialistischer Herrschaftspraktiken waren und sind«[135]. Eine solch imperialistische Raumordnung kann auch in

130 Soja, Edward W.: Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places. Malden, Mass.u.a.: Blackwell 2010, o. S. (Klappentext).

131 Wichtige Grundlagentexte zu diesen Raumtheoretikern sind versammelt in der Anthologie: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, 304–368.

132 Kajetzke, Laura/Schroer, Markus: Sozialer Raum: Verräumlichung. In: Günzel, Stephan (Hg.): Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2010, 192–203, hier 193.

133 Ebd.

134 Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita/Randeria, Shalini: Postkolonialer Raum: Grenzdenken und Thirdspace. In: Günzel, Stephan (Hg.): Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2010, 177–191, hier 177.

135 Ebd.

der christlichen Tradition gegenüber der jüdischen Bevölkerung beobachtet werden. Die gesellschaftlichen und räumlichen Beziehungen von Jüdinnen und Juden und Christinnen und Christen waren in der europäischen Geschichte ambivalent und können innerhalb der »Pole ›Integration‹ und ›Ausgrenzung‹, vielleicht sogar ›Inklusion‹ und ›Exklusion‹«[136] verortet werden: »Für wohl keine andere Minderheit der europäischen Geschichte der Vormoderne kann die Spannweite existentieller Lagen und Begrenzungen in dieser Weise besser umschrieben werden als für die Juden.«[137] Abgegrenzte Bereiche, in denen Jüdinnen und Juden wohnen oder sich aufhalten durften oder eben nicht, gab es im Laufe der Geschichte immer wieder. Kleidervorschriften begrenzten die Bewegungsfreiheit genauso wie Regelungen zur Ausübung bestimmter Berufe. Ein grausames Kapitel imperialistischer Raumordnung brachte der Nationalsozialismus mit seinen Vernichtungslagern und Krematorien, die den völligen Entzug von Lebensraum für Jüdinnen und Juden sowie andere Verfolgte bedeuteten. Das Gewaltpotenzial von Raum wird hier unverstellt deutlich. Ein eigenes Kapitel wird die Impulse der postkolonialen Theorien für dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie weiter vertiefen.

In der Auseinandersetzung mit den Entwicklungen der Traditionshermeneutik im 19. Jahrhundert wurde bereits deutlich, welch zentrale Rolle das Zeit- und Geschichtsverständnis in der Deutung von Tradition spielt. Der Historiker Christopher Clark beschäftigt sich in seinem Werk *Von Zeit und Macht* mit der Frage, »was geschieht, wenn zeitliches Bewusstsein durch die Linse der Macht betrachtet wird«[138]. Seine These, bei der er sich auf verschiedene Theoretiker*innen und Historiker*innen stützt: Unterschiedliche Machthaber und Regime verwendeten je eigene Konzepte von Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit, um ihre eigenen Interessen durchzusetzen und zu legitimieren. Das jeweils konstruierte Zeitverständnis drückte sich »explizit in sprachlicher Form« aus, aber auch implizit »über kulturelle Entscheidungen, öffentliche Rituale oder über die Verwendung von bestimmten Argumenten oder Metaphern und anderen bildlichen Sprachmitteln«.[139] Die Art und Weise, wie Zeit und Geschichtlichkeit präsentiert werden, hat Auswirkungen auf das soziale Leben und die Zeitwahrnehmung der Menschen. Die Intentionen waren dabei vielfältig, wie Clark an vier verschiedenen Herrschern bzw. Regimen aufzeigt. Friedrich Wilhelm von Brandenburg-Preußen wollte sich etwa aus den »vielfachen Verstrickungen mit der Tradition«[140] befreien, während Friedrich II. die »Motive der Zeitlosigkeit und der zyklischen Wiederholung«[141] antrieben. In einer theoretischen Reflexion verweist Clark auf die Historiker der sogenannten *Annales*-Schule, die ein »klares Bewusstsein für die Vielfalt der zeitlichen Dimensionen und Strukturen«[142] entwi-

---

136 Battenberg, J. Friedrich: Juden in der vormodernen Stadt zwischen Integration und Ausgrenzung. In: Hoppe, Andreas (Hg.): Raum und Zeit der Städte. Städtische Eigenlogik und jüdische Kultur seit der Antike. Frankfurt a.M./New York: Campus 2011, 117–142, hier 117.

137 Ebd.

138 Clark, Christopher: Von Zeit und Macht. Herrschaft und Geschichtsbild vom Großen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten. Aus dem Englischen von Norbert Juraschitz. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2019, 9.

139 Beide Zitate ebd.

140 Ebd. 10.

141 Ebd.

142 Ebd. 14.

ckelten. Jacques Le Goff setzte sich etwa mit »unterschiedlichen zeitlichen Strukturen beruflicher, liturgischer und devotionaler Praktiken«[143] auseinander. Ausgangspunkt ist die kirchliche Skepsis gegenüber dem Handel und Geldverleih, da eine »ökonomische Nutzung der Zeit«[144] abgelehnt wurde – diese gehöre nur Gott. Für den »gläubige[n] Händler«[145] gibt es beide Zeithorizonte, den profanen und den der Kirche: »Zwischen der natürlichen, der beruflichen und der übernatürlichen Zeit bestehen also zugleich fundamentale Trennung und kontingente Berührungspunkte.«[146] Und auch im kirchlichen Bereich lässt sich eine ambivalente Akzeptanz der ökonomischen Zeitnutzung feststellen – wo einerseits Ökonomie gefördert wurde und andererseits theologisch nur eine langsame Annahme dieser Entwicklung stattfand.[147]

In der Neuscholastik wurde versucht, ein bestimmtes Interpretationsmuster der Zeit zu implementieren – nämlich die universale, überzeitliche (und auch überräumliche) Geltung der kirchlichen Tradition, die sich genau so darstellen sollte, wie die damalige Theologie dies festlegte. In der kirchlichen Tradition kann allerdings weder die Dynamik des Zeit- noch des Raummoments ausgeschlossen werden. Tradition als Akt und Prozess der Überlieferung ist immer ein Phänomen der Aktualisierung, Rezeption und Produktion.

Verschiedene Beispiele sollen die Rolle von Zeit und Raum in den Überlieferungsprozessen der christlichen Tradition verdeutlichen. Als Räume der Überlieferung lassen sich verschiedene Größen identifizieren: dies ist die *schriftliche Überlieferung* in Form der Heiligen Schrift, die faktisch allerdings in verschiedenen Handschriften und Ausgaben verfügbar ist. Bereits hier wird der Raumaspekt der Heiligen Schrift deutlich, besteht sie doch als virtuelle Einheit in der Vorstellung der Gläubigen, ist aber immer nur über ein bestimmtes Medium in einer jeweiligen Sprache und Übersetzung zugänglich. Auch älteste Handschriften in Hebräisch und Griechisch gibt es in verschiedenen Varianten und diese wiederum sind Aufzeichnungen mündlicher Traditionen.

Ein ähnliches Spannungsverhältnis von Einheit und Pluralität lässt sich in einem weiteren Raum der Überlieferung feststellen: der *Liturgie*. Das Beispiel der Taufe als *Zugang* zur Gemeinschaft der Glaubenden wurde bereits in verschiedenen Zusammenhängen genannt. Im Hinblick auf räumliche Konstruktionen von Überlieferung wird die Kirche mit jeder Taufe um ein Glied erweitert. Dieser Zugang zur Gemeinschaft der Glaubenden, als Einheit gedacht, spiegelt sich im konkreten Ritual in räumlichen Bezügen wider. So wird ein*e Taufanwärter*in vor der Kirche bzw. am Eingang der Kirche begrüßt. Der liturgische Ablauf sieht das Aufsuchen verschiedener Orte in der Kirche vor. Das Taufbecken ist häufig in der Nähe des Eingangsbereiches der Kirche situiert, um den Eintritt in die Kirche zu symbolisieren und auch die Gläubigen bei jedem Betreten der Kirche an ihre Taufe zu erinnern.

---

143 Ebd.

144 Le Goff, Jacques: Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter. In: Honegger, Claudia (Hg.): Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 393–414, hier 393.

145 Ebd. 404.

146 Ebd.

147 Vgl. ebd. 394.

Schließlich kann die *Bezeichnung* »Kirche« in ihrer Mehrdeutigkeit als ein weiteres Beispiel räumlicher Komplexität und Konstruktion dienen. Sie benennt das konkrete Kirchengebäude, die kirchliche Gemeinde vor Ort, aber auch die Gesamtheit der Gläubigen. Als *ecclesia* ist sie ein theologisches Konzept.

In seiner zeitlichen und räumlichen Verfasstheit ist der Überlieferungsprozess nicht linear und homogen. Die aufgezeigten kulturwissenschaftlichen Perspektiven haben deutlich gemacht, dass sowohl Akt als auch Prozess der Überlieferung prekär sind. Die dadurch entstehende zeitliche und räumliche Differenzierung und Abstandssetzung ist auch theologisch relevant. Sie gilt es nun noch genauer in den Blick zu nehmen.

2.3 Gebrochene Weitergabe: Tradition als Prozess der *différance*

Ein Übergabeakt ist also durchzogen von Brüchen und impliziert Veränderungen. Dies ist seiner Eingebundenheit in Raum und Zeit sowie in ein sprachliches und kulturelles System geschuldet. Es liegt ein Akt der Rezeption vor, in dem die Träger*innen der Tradition wechseln und damit auch der Erkenntnisrahmen, der die Tradition selbst nicht unverändert zurücklässt. Der französische Philosoph und Literaturtheoretiker Jacques Derrida prägte mit seinem Aufsatz *La différance* einen Ansatz, der sich mit der Brüchigkeit sprachlicher Bedeutungen und der konstitutiven Stellung von Differenzen im Spiel der Bedeutungen beschäftigt. Er gilt als Begründer des Dekonstruktivismus.

An der Unterscheidung der geschriebenen Wörter *différence* mit *e* (franz. Unterschied, Differenz) und *différance* mit *a* (eine Neuschöpfung Derridas) bzw. deren phonetisch nicht möglichen Unterscheidung zeigt Derrida eine Ebene, »die weder der Stimme noch der Schrift im gewöhnlichen Sinne angehört und sich als der seltsame Raum [...] *zwischen* Sprechen und Schrift durchhält«[148]. Anhand der beiden Bedeutungen des Verbs *différer* (mit seinem Ursprung im lateinischen *differre*)[149] erarbeitet Derrida den räumlichen und zeitlichen Aspekt der Unterscheidung. So bedeutet das Wort zum einen »die Tätigkeit, etwas auf später zu verschieben [...] Umweg, Aufschub, Verzögerung, Reserve«[150] – er fasst diese Bedeutung unter dem Begriff der »*Temporisation*«[151]. Zum anderen bedeutet das Verb »nicht identisch sein, anders sein« und impliziert damit, »daß zwischen den verschiedenen Elementen aktiv, dynamisch und mit beharrlicher Wiederholung, Intervall, Distanz, *Verräumlichung* entstehen«.[152] Derrida knüpft an Saussures Zeichentheorie an, vertieft und radikalisiert diese aber. Der jeglicher Sprache zugrunde liegende Konnex zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem ist damit von einer ständigen Abstandssetzung, zeitlichen und räumlichen Differenzen geprägt.

Den von ihm geschaffenen Neologismus *différance*, »weder ein Wort noch ein Begriff«[153], bezeichnet er als »*Bündel*«[154]. Diese Benennung weise darauf hin, dass die Beschreibung der *différance* »den Charakter eines Einflechtens, eines Webens, eines Über-

148 Derrida: Die différance, 114.
149 Vgl. ebd. 117.
150 Ebd.
151 Ebd.
152 Ebd. 118.
153 Ebd. 111.
154 Ebd.

kreuzens hat, welches die unterschiedlichen Fäden und die unterschiedlichen Linien des Sinns – oder die Kraftlinien – wieder auseinanderlaufen läßt, als sei sie bereit, andere hineinzuknüpfen.«[155] Unterstützt wird diese Fluidität der *différance* durch den Umstand, dass »im Französischen die Endung auf *ance* unentschieden zwischen dem Aktiv und dem Passiv verharrt«[156]. Bedeutung ist damit ständig im Werden. Derrida bezeichnet mit »*différance* jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ›historisch‹ als Gewebe von Differenzen konstituiert«[157]. Derrida begründet damit nicht einfach einen Begriff – er selbst verwehrt sich gegen die Bezeichnung der *différance* als einen solchen. Er entwickelt vielmehr eine neue hermeneutische Perspektive auf die Bewertung von Bedeutung und Differenz.

> »Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt.«[158]

Das Spiel der *différance* bewirkt eine ständige Dekonstruktion von Bedeutung: »Die Dekonstruktion interveniert in den Raum der Zeichen, um unendliche Verschiebungen im Sinn zu erzeugen, die jede Prätention auf Identität unterminieren.«[159]

Der Anspruch auf eine absolute Deutung der Tradition, wie dies etwa in der Neuscholastik, aber auch verschiedenen anderen Phasen der Kirchengeschichte versucht wurde, kann einer solchen Reflexionsperspektive nicht standhalten. Was zunächst als eine Bedrohung für die Sicherung von Tradition scheint, legt auf einen zweiten Blick allerdings erst das Potenzial eines Überlieferungsprozesses frei. Denn die Argumentation, dass durch die Veränderung von Bedeutungen und Interpretationen oder durch Widersprüche in der Auslegung der Tradition ein Abbruch von Tradition stattfindet, ist damit ausgehebelt. Tradition als Prozess der *différance* bedeutet, auch Widersprüche und Bedeutungsverschiebungen produktiv verarbeiten zu können. In Bezug beispielsweise auf die christliche Traditionsgeschichte ist dieses Spiel von Differenzen keineswegs eine übergestülpte Theorie. Bereits in den Anfängen der Kirche konstituierte sich ihre Identität in Differenzen, ein Prozess, der sich im Laufe ihrer Geschichte weiter fortsetzte. Gregor Hoff bearbeitet in seiner *Ekklesiologie*[160] die »mehrfach verschränkte Identität [der Kirche, EH] im Horizont von Differenzen«[161]: dies ist ihre »Ursprungsdifferenz zu Israel«; die »Differenz von Orts- und Universalkirche«; die Kirche bewegt sich »im Raum der unterschiedlichen Weltkulturen«; sie ringt mit der »Differenz zu anderen

155 Ebd.

156 Ebd. 119.

157 Ebd. 124.

158 Ebd. 122.

159 Rustemeyer, Dirk: Formen von Differenz – Ordnung und System. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 76–91, hier 86.

160 Hoff, Gregor Maria: Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken: Systematische Theologie 6). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2011.

161 Ebd. 48.

christlichen Kirchen« und »anderen religiösen Gemeinschaften« und lotet ihr Verhältnis zum Staat aus.[162] Die theoretische Perspektive des Dekonstruktivismus von Jacques Derrida zeigt wiederum, dass Tradition nicht in engen Dichotomien gedacht werden kann und weder Bruch noch Kontinuität die komplexen Bedeutungsverschiebungen eines Traditionsprozesses ausreichend beschreiben.[163]

Wie wird nun mit dieser Brüchigkeit und Fluidität von Tradition und Überlieferungsprozessen umgegangen? Die zeitlichen und räumlichen Abstandssetzungen regten bestimmte Strategien der Absicherung an. Aleida Assmann beschäftigt sich in Bezug auf Tradition vor allem mit »zwei Medien der Traditionsbildung […] Genealogie und Schrift«[164]:

> »Beide produzieren kulturelle Modelle von Dauer, das eine in der Form eines ununterbrochenen Kontinuums, das andere in der Erschließung eines virtuell synchronen Zeithorizonts, in dem vieles übersprungen und historisch Entferntes in eine unmittelbare Nähe rückt. Mit Hilfe der Konservierungskraft der Schrift und der Prämisse des Klassischen läßt sich Tradition neu modellieren; sie wird aus ihrer linearen Struktur gelöst und etabliert sich in transhistorischer Gleichzeitigkeit als eine neue mediale Form von Dauer.«[165]

Mit Derrida im Hintergrund muss allerdings ergänzt werden, dass auch die Schrift in einem ständigen Erschließungsprozess steht und nur scheinbar ein Kontinuum darstellt. Die Entwicklung der verschiedenen Schriftauslegungsmodelle bis hin zur historisch-kritischen Forschung und ihren Phasen führt dies deutlich vor Augen.

Traditionsprozesse unterscheiden sich von Kommunikationsprozessen dahingehend, dass sie teilweise anderen Plausibilitäten folgen. So beschreibt Assmann den Unterschied von einer »kommunikationstechnologische[n]«[166] Sicht auf Traditionsprozesse zu einer davon unterschiedenen »Logik der Traditionsbildung«[167]:

> »Aus dieser Perspektive wird die fortgesetzte Übertragung einer Botschaft als ein Prozeß der Verformung und des allmählichen Verlusts dargestellt. In der Logik der Traditionsbildung ist allerdings auch das Umgekehrte denkbar: daß sich eine Botschaft mit der wachsenden Zahl ihrer Tradenten stabilisiert. Die Begrifflichkeit, in der der Vorgang der Tradierung gedacht wird, ist jedoch nicht die Relaisstation sondern die Filiationskette. In unterschiedlichen Kulturen ist dies die klassische Form, in der der Wahrheitsanspruch mündlicher Überlieferung gesichert wird. Damit ist eine Kette von Namen gemeint, mit der die ungewisse Tiefe der Zeit lückenlos ausgemessen wird. Wäh-

---

162 Alle Zitate ebd.

163 So weist Bachmann-Medick darauf hin, dass postkoloniale Ansätze im Anschluss an Derrida die Anwendung »binäre[r] Entgegensetzungen« (Bachmann-Medick: Cultural Turns, 190) epistemologisch ablehnen: »Die Dekonstruktion der polaren Entgegensetzungen setzt Zwischenräume von Differenzen frei (différance), die schon im Subjekt selbst verankert sind: als Differenz zwischen dem sprechenden Subjekt und dem gesprochenen, der Sprache unterworfenen oder gar namenlosen Subjekt« (vgl. ebd.).

164 Assmann: Zeit und Tradition, 65.

165 Ebd. 65–66.

166 Ebd. 106.

167 Ebd.

> rend die Genealogie den Fortbestand von Familie, Titeln und Besitz sichert, garantiert die Filiation der Überlieferung die Wahrheit einer Autorität. Die Evangelien geben sich ja gerade nicht als inspirierter Text sondern als Zeugenschaft, als schriftliche Konservierung eines lebendigen Gedächtnisses.«[168]

Assman beschreibt hier die Traditions- bzw. Erinnerungsstrategie der (frühen) Kirche, durch welche die »immer tiefer in die Vergangenheit absinkende charismatische Urzeit mit der Gegenwart verbunden«[169] bleibt. Sie stellt eine Entsprechung einer solchen Kette verlässlicher Bürgen auch in der jüdischen Tradition fest. Die »Rabbinen, deren Gelehrte und Schulen« verstehen sich ebenso als eine solche »lückenlose Überlieferungskette«, so Assmann.[170] Die Kulturwissenschaftlerin nimmt auch eine Parallelisierung der Kombination von schriftlicher und mündlicher Überlieferung in der Kirche und in der rabbinischen Tradition vor.[171] Beide Religionen würden diese unterschiedlichen Modi kombinieren, um eine größere Sicherheit der Überlieferung zu garantieren. Die katholische Kirche legte das Zusammenspiel von Schrift und Tradition in Absetzung von protestantischen Strömungen im Konzil von Trient verbindlich fest. Assmann sieht »eine exakte Entsprechung in der talmudischen Lehre von der doppelten Torah, einer schriftlichen, die Moses am Sinai offenbart wurde, und einer mündlichen, die Moses zusätzlich und zusammen mit der schriftlichen empfing«[172]. Hier wäre allerdings zu fragen, inwieweit eine »Strukturverschiedenheit«[173] der Traditionen berücksichtigt werden muss.

Die weiteren methodischen Überlegungen gelten den Impulsen der postkolonialen Theorien, die verschiedene bereits angesprochene Aspekte weiterdenken, wie den Machtaspekt von Traditionen oder auch die Rolle des Raumes.

3. Traditionskritik postkolonialer Theorien

Die Entwicklung postkolonialer Theorien kann in zwei unterschiedliche Phasen oder Generationen gefasst werden.[174] Ihre Anfänge hängen stark mit den politischen und ökonomischen Dekolonisierungsbewegungen des 20. Jahrhunderts zusammen.[175] Postkoloniale Kritik setzt von dieser Genese her stärker an der Erfahrungsebene der Menschen an, als dies andere wissenschaftliche Methoden tun, und eignet sich deshalb sowohl zur Analyse individueller als auch kollektiver Zugänge zu Tradition und Erinnerung. Der Begriff des Postkolonialen bezeichnet in seiner zweiten Phase vor allem »eine diskurskritische Kulturtheorie«, die »eurozentrische Wissensordnungen und Repräsentationssyste-

---

168 Ebd. 107.

169 Ebd.

170 Beide Zitate ebd. 108.

171 Vgl. ebd. 107–109.

172 Ebd. 108.

173 Vgl. Goldmann, Manuel: »Die große ökumenische Frage …«. Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel (NBST 22). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997, 23.

174 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 186. Für einen Überblick über Entstehung, Konzepte und Richtungen des *postcolonial turn* vgl. ebd. 184–237.

175 Vgl. ebd. 186.

me« dekonstruieren möchte.[176] Im Zuge eines sogenannten *postcolonial turn* weitete sich die kolonialismuskritische Perspektive, indem sie eine »Beschränkung auf Nationen und Staaten zugunsten eines weiter reichenden kulturkritischen Programms«[177] überstieg. Doris Bachmann-Medick beschreibt den Paradigmenwechsel des *postcolonial turn*, der auch die Theologie betreffen muss, folgendermaßen:

> »Eher sind kritische Analysekategorien zu entwickeln, mit denen die anhaltende und weiterhin problematische Konstruktion des ›Anderen‹ (›Othering‹) aufgearbeitet werden kann. Die diskursprägende Gewalt hegemonialer Kulturen wird dabei ebenso beleuchtet wie die zunehmende eigenständige Selbstrepräsentation bisher marginalisierter Gesellschaften, ethnischer Gruppen und Literaturen. Postkolonial wird somit zu einem systematischen, politisch aufgeladenen Begriff, der in enger Verbindung mit Ethnizität, Klasse und Geschlecht verwendet wird. Doch erst sein Umschwenken zu einer grundsätzlichen Kritik an der modernen Wissensordnung und am universalisierenden Herrschaftsdiskurs des westlichen Rationalismus bringt den Durchbruch zu einem *postcolonial turn* in den Kulturwissenschaften.«[178]

Prägend für die Reflexion des genannten Phänomens des »Othering« war Edward Saids Text *Orientalism*[179] aus dem Jahr 1978. In seiner Studie deckt er auf, wie westliche Schriftsteller*innen und Wissenschaftler*innen ein Bild »des Orients« erschufen, das mit einer Konstruktion eines »Anderen« einherging: »The Orient is not only adjacent to Europe; it is also the place of Europe's greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilisations and languages, its cultural contestant, and one of its deepest and most recurring images of the Other.«[180] Indem er die Machtkonstruktionen dieses von ihm als »Orientalism« bezeichneten Phänomens offenlegte, gab er wesentliche Impulse für den beschriebenen erkenntnistheoretischen Perspektivenwechsel des *postcolonial turn*: »I shall be calling *Orientalism*, a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient's special place in European Western experience.«[181] Die Kritik an einseitigen Deutungsmustern und Traditionssystemen zählt damit zu den Kernthemen postkolonialer Theorien. Dabei war und bleibt »postkoloniale Diskurskritik […] nicht Selbstzweck, sondern steht unter einem spezifische[n] Interesse – sie entstand im Ringen um Befreiung von kolonialer Hegemonie«[182].

Beide Phasen der Entwicklung postkolonialer Theorien sind für die Theologie bedeutend: Theologie steht zunächst durch ihre Eingebundenheit in einen Glaubenshorizont vor dem Anspruch der Befreiung Unterdrückter und Ausgeschlossener. Durch ihre machthermeneutischen Verstrickungen innerhalb der Theologiegeschichte ist sie außerdem verpflichtet zu einer Reflexion ihrer eigenen Methoden und Konzepte. Die Kritik postkolonialer Theorien kann im Bereich der Traditionshermeneutik auf zwei Ebenen

---

176 Beide Zitate ebd. 184.
177 Ebd. 185.
178 Ebd.
179 Said, Edward W.: Orientalism. New York: Vintage Books 1979 [1978].
180 Ebd. 1.
181 Ebd.
182 Gruber: Wider die Entinnerung, 28.

einhaken. Zum einen bieten postkoloniale Theorien einen reflektierenden Zugang auf Inhalte der Theologie: etwa ein postkolonialer Blick auf Missions- und Kirchengeschichte, das Zusammenspiel von Religion und Politik in kolonialen Prozessen oder das Verhältnis zu anderen Religionen. Zum anderen üben sie Kritik an der Art und Weise, wie theologisches Wissen überhaupt generiert wird, legen Machtprozesse in Wissensproduktion und -verarbeitung offen und decken methodische Ausschließungen und Engführungen auf.

Wenn Judith Gruber von der »Tendenz zur Ausblendung von Machtverhältnissen in der theologischen Wissensproduktion« und der »diskursiven Marginalisierung von theologischen Ansätzen« in der deutschsprachigen Theologie spricht,[183] so muss dies auch für die Frage nach dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufhorchen lassen. Denn die Marginalisierung bestimmter Interpretationsperspektiven prägte und prägt die Deutung von christlicher Tradition. Diese Marginalisierung geschieht außerdem verdeckt und ist deshalb schwierig zu identifizieren:

> »Mit der Schaffung einer Peripherie wird gleichzeitig ein Zentrum kreiert, das sich grundlegend von den Rändern unterscheiden kann. Gleichzeitig wird in diesen Differenzierungsprozessen auch Deutungsmacht asymmetrisch verteilt: Die souveräne Deutungsmacht des Zentrums legt die Interessen der ›anderen‹, aber nicht seine eigenen offen – und es verbirgt so seine eigene Provinzialität und Machtförmigkeit.«[184]

Ziel der postkolonialen Theorien ist nicht ein »neues, ›wahres‹ Metanarrativ«[185], sondern ein »epistemologischer Paradigmenwechsel«[186]. Die Funktion von »Wissenschaft als Kolonialtechnik«[187] muss offengelegt werden. Im Zusammenhang des Themas dieser Studie gilt dies im Besonderen für das Verhältnis der christlichen bzw. katholischen Theologie zum Judentum und den jüdischen Elementen der eigenen Tradition. Gruber beschreibt den Vorgang, die eigenen Machpolitiken des Wissens zu verschweigen, mit Bezug auf Kien Nghi Ha mithilfe einer »Metapher des Entinnerns«[188]:

> »Das Schweigen ist eine bewusste Amnesie, und die Amnesie ist eine politische Ausdrucksform des kollektiven Gedächtnisses. Daher ist das konsensuale Schweigen eine dominante Machtartikulation, die sich der Aufarbeitung und Sichtbarmachung imperialer Praktiken und Bilder durch *Entinnerung* aktiv widersetzt und nur durch Gegen-Erzählungen aufgebrochen werden kann.«[189]

Wenn es um die jüdische Perspektive auf den christlichen Glauben geht, dann hält diese Marginalisierung und Kolonisierung bereits so lange an, dass der Ausschluss dieser

183 Beide Zitate ebd. 24.
184 Ebd.
185 Ebd. 26.
186 Ebd.
187 Ebd.
188 Ebd. 25. Gruber bezieht sich auf den Aufsatz von Ha, Kien Nghi: Macht(t)raum(a) Berlin – Deutschland als Kolonialgesellschaft. In: Eggers, Maureen Maisha u.a. (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster ²2009, 105–117.
189 Ha: Macht(t)raum(a) Berlin, 105.

Perspektive zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist. Bei Überlegungen zum »hermeneutical Jew«[190] wurde festgestellt,[191] dass die frühe Kirche und Augustinus den Weg der Kolonisierung des Judentums als Strategie nutzten.[192] Das Judentum wurde jahrhundertelang von der christlichen Weltanschauung zur Abgrenzung der eigenen Identität beansprucht. Zur Dekonstruktion solch christlicher Machthermeneutik kann eine postkoloniale Perspektive hilfreich sein. Wichtig ist dabei allerdings auch, die bestehenden Machtverhältnisse nicht noch zu verhärten – in dem Sinne, dass christliche Theologie nun als Zugeständnis auch jüdische Perspektiven berücksichtigt und sich im jüdisch-christlichen Dialog wieder in einer initiativen und überlegenen Deutungsperspektive sehen würde. Auch dies würde eine versteckte Politik der Macht darstellen. In der Rezeption des postkolonialen Diskurses geht es nach Gruber aber gerade um die »*Aufdeckung des Politischen*« und die Entdeckung des »Widerstandspotential[s] gegen hegemoniale Theopolitik«.[193]

Methodisch kann ein solcher Anspruch durch »Praktiken der Erinnerung«[194] eingelöst werden. Was ist nun konkret mit solchen Praktiken gemeint? Gruber nennt hier etwa die »postkolonialen Relektüren der (deutschsprachigen) Theologiegeschichte«[195]. Als »Gegenerzählungen«[196] können sie dabei helfen, das Schweigen zu brechen und Machtinteressen offenzulegen. Die Meinungen dazu, ob »die theologische Tradition Ressourcen für diese kritische Intervention«[197] bietet, sind geteilt. So stellt Gruber sowohl Positionen vor, welche Theologie als zu verwoben in diese Machtprozesse sehen, und wiederum andere, die durchaus Anschlussstellen wie die genannten in der theologischen Wissensproduktion identifizieren.[198]

Eine mögliche Anschlussstelle im Rahmen dieser Studie ist eine Relektüre theologischer Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie mithilfe kulturwissenschaftlicher und postkolonialer Theorien. Gruber nennt als ein Beispiel der Verstrickung von Theologie in Machtprozesse »die Produktion und Interpretation von soteriologischen Metaphern«[199]. Sie geht darauf ein, dass die Auferstehungserfahrung nicht nur durch schriftliche Tradition, sondern durch eine spezifische kirchliche Praxis erfahrbar wird. Ein performativer Raum der Glaubenserfahrung entsteht. Damit steht eine einseitig vorgestellte, vor allem schriftlich überlieferte und für immer feststehende kirchliche Tradition massiv infrage – denn eine bloß archivierte Tradition reicht nicht aus, um den Glauben weiterzugeben.

> »Es ist erst eine spezifische kirchliche *Praxis*, die eine Erkenntnis der Auferstehung ermöglicht – die biblischen Auferstehungstexte machen deutlich, dass die Gegenwart

190 Cohen: Living Letters, 2.
191 Vgl. Kapitel 3, Unterkapitel 2, S. 94ff.
192 Vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 30.
193 Gruber: Wider die Entinnerung, 28.
194 Ebd.
195 Ebd.
196 Ebd.
197 Ebd. 29.
198 Vgl. ebd. 29–30.
199 Ebd. 30.

> des Auferstandenen der Kirche nicht einfach zur Verfügung steht, sondern erst in der Ausübung spezifischer kirchlicher Praktiken greifbar wird. Damit unterbrechen sie die Vorstellung von einem linearen Verhältnis zwischen dem Ereignis der Auferstehung einerseits und der Tradition der Kirche andererseits, die von diesem Ereignis berichtet. Die Erfahrung der Auferstehung liegt nicht einfach als Ursprung der Kirche vor, sondern ist immer ein- und rückgebunden an Praktiken, die sich der tödlichen Logik etablierter Machtstrukturen widersetzen; mit diesen Praktiken wird Interpretationsarbeit geleistet, die zur Erkenntnis der Auferstehung führt – und die Kirche konstituiert sich in der *Erinnerung* jener Praktiken, die Auferstehung erkennen lassen.«[200]

Kirche muss sich einer »massiven epistemologischen Verunsicherung«[201] stellen, weil sie nicht mehr einfach von einer fixen Tradition ausgehen kann, sondern sich dieser stets neu versichern muss. Eine »postkoloniale[] Reperspektivierung«[202] muss die »Meisternarrativ[e]«[203] theologischer Tradition durchbrechen. Erst mit einer solchen Praxis, die sich immer neu den Anfragen der Zeichen der Zeit – wie es das Zweite Vatikanische Konzil formuliert – stellt, kann es eine Erkenntnis der Auferstehungserfahrung geben. Gruber spricht hier auch von einer »radikalen Interpretativität der christlichen Tradition und der daraus resultierenden erkenntnis-theologischen Verunsicherung«[204]. Wiederum kann in dieser Verunsicherung aber auch die Chance liegen, neue Wege der Glaubenserkenntnis zu entdecken. Das Zweite Vatikanische Konzil stellte sich dieser Herausforderung mit der Ausarbeitung der Erklärung *Nostra aetate*. Die Ausverhandlungen christlicher Identität – mit einem retrospektiven und einem prospektiven Blick – müssen von da ausgehend neu angegangen werden, denn diese sind »nie neutral«[205]. Dies zeigt sich etwa daran, wenn »innerchristliche Machtfragen auch auf nicht-christliche Gesprächspartner projiziert«[206] werden. In der Begegnung mit dem Judentum passierte dies im Laufe der Theologiegeschichte immer wieder und meist mit fatalen Folgen. Die Kirche habe ihre »identitätsstiftende Aufgabe […] faktisch in einer Schuldgeschichte der Kirche gegenüber Andersgläubigen und ihren religiösen Traditionen realisiert«[207]. Sigrid Rettenbacher spricht von hier aus die Rolle der Ekklesiologie als möglicher Erkenntnis- und Verhandlungsraum postkolonialer Kritik in der Theologie an – gerade weil in diesem Raum Glaubensidentitäten in der Geschichte gewaltvoll ausverhandelt wurden.[208] Um solche Identitäts-Narrative aufzubrechen, braucht es die Umsetzung neuer erkenntnistheologischer Wege.

---

200 Ebd. 34–35.

201 Ebd. 36.

202 Ebd. 26.

203 Ebd. 28.

204 Ebd. 37.

205 Rettenbacher, Sigrid: Identität, Kontext, Machtpolitiken. Gedanken zu einer postkolonialen Theologie der Religionen. In: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer 2018, 116–133, hier 122.

206 Ebd. 123.

207 Ebd. 126.

208 Vgl. ebd. 126–127.

> »Wenn wir uns für Praktiken der Erinnerung entscheiden, wählen wir eine alternative Methode zu den Strategien des etablierten Diskurse[s]; wir gehen buchstäblich einen anderen ›Weg‹ des Theologietreibens, der uns dazu herausfordert, auch die ›Landkarte‹ der Theologie neu zu vermessen, so dass sie die epistemologische Unsicherheit nicht ausblendet, sondern uns bewusst durch die destabilisierten Orte theologischer Erkenntnis navigieren lässt.«[209]

Für eine Traditionshermeneutik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeutet dies einen Weg hin zu einem Traditionsbegriff, der verschiedenste Formen von Tradition erfasst – etwa auch Riten, Bilder, Vorstellungen, natürlich auch Texte und Erzählungen – und der Tradition als einen mehrdimensionalen Vorgang beschreibt, der sich performativ vollzieht. Tradition ist dann ein Erfahrungsraum, in dem zeitliche Abstandssetzungen im aktiven Erinnern überwunden werden können und der sich zugleich in unendlichen Differenzen unterschiedlicher Glaubenserfahrungen realisiert.

Ein solcher Weg ist auch die Auseinandersetzung mit dem Ort des Jüdischen in der christlichen Theologie und dem Anspruch des jüdisch-christlichen Dialogs als Erkenntnisort des Glaubens. Hier kann mit der postkolonialen Kritik die Frage gestellt werden, ob wesentliche erkenntnistheologische Aspekte im Christentum ausgeblendet oder verdeckt wurden, weil sie »zu jüdisch« waren. Gibt es im Jüdischen Praktiken und Erkenntnis-Topoi, die neue Erkenntnisfelder für das Christentum erschließen? Und wurde zu lange ausschließlich das historische Judentum zur Zeit Jesu fokussiert und dem zeitgenössischen Judentum zu wenig Beachtung geschenkt? Wurden die Eigenperspektiven der verschiedenen jüdischen Strömungen zu wenig berücksichtigt? Fragen wie diese werden im weiteren Verlauf dieser Studie immer wieder gestellt werden.

Ein weiterer Weg wäre, auch andere postkoloniale Analysekategorien auf die Untersuchung von Tradition anzuwenden. So weist Aleida Assmann auf den Ursprung des Traditionsbegriffs im römischen Erbrecht hin.[210] Frauen waren aus dieser erbrechtlichen »Traditionskette« jahrhundertelang »ausgeschlossen«.[211] Inwiefern solche Begriffskonnotationen historisch wirksam waren und weiterhin wirken, wäre auch eine zentrale Frage für christliche und jüdische Traditionshermeneutik. Gerade die katholische Kirche muss sich hier von einer postkolonialen und geschlechtersensiblen Perspektive aus Anfragen stellen lassen.

Mehrfach wurde bereits angesprochen, dass Tradition ein mehrdimensionaler Prozess ist. Ebenso festgestellt wurde, dass Traditionsbestände häufig verdeckt wirksam sind. Dies ist besonders der Fall, wenn sich Tradition in Bildern und Metaphern des Sprachgebrauchs niederschlägt – und in den Formen, in denen Gedanken überhaupt gefasst werden. Die kognitive Metapherntheorie nach George Lakoff und Mark Johnson beschäftigt sich mit solchen kognitiven Strukturierungsprozessen, die wesentlich durch Metaphern geprägt sind. Im Folgenden sollen die Potenziale einer solchen Theorie für

---

209 Gruber: Wider die Entinnerung, 36.

210 Vgl. Assmann: Zeit und Tradition, 93.

211 Beide Zitate ebd.

die Traditionshermeneutik, die Rezeption des Konzils und die Theologie gehoben und diskutiert werden.[212]

4. Tradition in Metaphern: Impulse aus der metaphorologischen Theologie

Bilder und Metaphern sind wesentliche Bestandteile menschlicher Kommunikation und kultureller Systeme. Sprachliche Bilder haben vor allem die Funktion, schwer Kommunizierbares verständlich zu machen. Der Begriff der Metapher stammt aus der antiken Rhetorik und bezeichnet dort ein sprachliches Stilmittel.

> »Die Metapher (griechisch *metaphora*, für ›Übertragung‹) ist ein Phänomen nichtwörtlichen Sprachgebrauches, bei dem ein Bedeutungstransfer […] von einem Begriff auf einen anderen stattfindet. Die Verbindung zwischen beiden Konzepten wird durch eine implizite Analogie hergestellt: Das heißt, die gemeinte Bedeutung des metaphorischen Ausdruckes erklärt sich aus der Gemeinsamkeit (dem sogenannten *tertium comparationis*) der ursprünglichen und der metaphorischen Verwendung.«[213]

Dieser Begriff der Metapher fand im Laufe der Literatur- und Philosophiegeschichte verschiedenste Entwicklungen, wie sich zeigen wird. Eine Auseinandersetzung mit Metaphern im Rahmen einer Traditionshermeneutik, welche aufmerksam für die erkenntnistheologischen Impulse der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs ist, hat besondere Relevanz. Denn gerade im Bereich verwendeter Sprachbilder und Metaphern, wie sie häufig in theologischer Sprache auftauchen, wirken implizit theologische Konzepte vergangener Jahrhunderte weiter. Oft sind solche Metaphern unreflektiert Speicherorte judenfeindlicher Konzepte oder allgemein noch durch einen hegemonialen Identitätsdiskurs der Kirche belastet. Wie nun aber herangehen an diese Problematik, wie diese verdeckten Konzepte reflektieren?

4.1 Metaphern als Ausdrucksmöglichkeiten dynamischer Glaubenserfahrungen

Der Theologe Benedikt Gilich bietet dazu in seinem Werk *Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie*[214] einen Ansatz. Gilich nähert sich darin über verschiedene Konzepte der Metaphorologie der Analyse (theologischer) Metaphern an und postuliert gleichzeitig die theologische Notwendigkeit, sich mit der Theologie als metaphorischer Sprache auseinanderzusetzen:

---

212 Eine Auseinandersetzung mit der Anwendung theologischer Metaphorologie findet sich auch in der Diplomarbeit der Autorin: Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, bes. 45–59.

213 Felgenhauer, Tilo: Metapher. In: Günzel, Stephan (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Unter Mitarbeit von Franziska Kümmerling. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012, 256–257, hier 257. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

214 Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie. Stuttgart: Kohlhammer 2011.

> »Denn hat Theologie eine irreduzible metaphorische Qualität, stellt sich für sie wie für die Philosophie die Frage nach der Theoretisierbarkeit der Metapher als Frage nach der Systematisierbarkeit der Theologie selbst. Diese Frage gewinnt ihre spezifische Komplexität darin, dass diese Eigenart theologischen Denkens und Sprechens auch ihre eigene Reflexion nochmals bedingt: Über die Metapher kann nur mit der Metapher gedacht und von der Metapher nur metaphorisch gesprochen werden.«[215]

Gilich deutet hier an, wie schwierig eine »Übersetzung« von Metaphern ist. Ralf Konersmann nennt im Vorwort des *Wörterbuchs der philosophischen Metaphern*[216] eine mögliche Erklärung für diesen Umstand. Denn als »Verfahren der Rückübersetzung philosophischer Bildersprache in eine ›eigentliche‹, begriffssprachlich definierte Bedeutung wäre die Metaphorologie gründlich mißverstanden«[217]. Als eine Referenz nennt Konersmann Kants Überlegungen zu von ihm »als ›Symbole‹ apostrophierte[] Sprachbilder […], die ihre philosophische Pointe darin haben, aufgrund ihrer begriffsadäquaten Funktion transformationsresistent zu sein«[218]. In der Analyse metaphorischer Rede kann hier an die Reflexionen zur Bedeutung von Jacques Derrida angeschlossen werden. Denn gerade in der Interpretation von Metaphern werden stetige Sinnverschiebungen deutlich.

> »Nicht Identität und Konstanz sind die Leitbegriffe metaphorologischer Rekonstruktion, sondern Zeitlichkeit und Differenz. Historisches Verstehen verwirklicht sich für sie im Auflesen einer Bedeutung, die erst in der Verbindung mit dem vom rückblickenden Kommentar zu gewährenden Vorausblick auf das, was ihr durch Kritik und Rezeption faktisch zuwuchs, zu dem wird, was sie ist. Indem aber die Metaphorologie selbst nur eine, nämlich die jüngste Stufe in dem von ihr erschlossenen Prozeß ist, kommt sie niemals an den Punkt, ihren Lesern so etwas wie das Eigentliche des Bedeutens in seiner ursprünglichen Gestalt zu enthüllen. Die Metaphorologie zeigt die Selbstgegebenheit des Materials in der unüberbietbaren Vorläufigkeit seiner sprachlichen Präsenz.«[219]

Eine solche Definition der Metapher birgt hermeneutische Herausforderungen, aber auch Potenziale. Denn die sprachlichen Bilder können den im Traditionsdiskurs präsenten Sinnverschiebungen einen Ausdruck geben und sind somit auch geeignete Speicherorte und Ausdrucksweisen dynamischer Glaubenserfahrungen. Die Präsenz bildlicher und metaphorischer Sprache in der Bibel und anderen Glaubenstexten bis hin zu den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils[220] legt diesen Befund nahe.

In seiner Studie verwendet Gilich einen »weite[n] Metaphernbegriff […], der die Metapher als Paradigma bildlicher Rede- und Denkformen«[221] auffasst. Ein solch weiter

215 Ebd. 16.

216 Konersmann, Ralf: Vorwort: Figuratives Wissen. In: Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. 3., erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011, 7–20.

217 Ebd. 12.

218 Ebd.

219 Ebd.

220 Vgl. hierzu z.B. Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013.

221 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 25.

Metaphernbegriff findet auch in anderen Wissenschaften Anwendung. So kennt auch die Literaturwissenschaft einen weiten Metaphernbegriff, der »auf bildliches Sprechen überhaupt abzielt, also auch Vergleich, Gleichnis, Parabel und die Allegorie im weiteren Sinn miteinschließt«[222]. Die Differenzierung von Metaphern und sprachlichen Bildern wurde in der Forschung diskutiert. Weder eine leichtfertige Identifizierung der Begriffe »Metapher« und »Bild« noch eine strikte Ablehnung eines solchen Zusammenhangs wird der Komplexität des Vorganges gerecht. Konersmann appelliert dafür, einen »(ab-)bildkritisch[en]«[223] Bildbegriff für die Metapher zu verwenden. So wird die Metapher als »Sprachereignis«[224] wahrgenommen, dessen »Bildlichkeit« in der »funktionale[n] Entsprechung einer visualisierten Struktur« liegt.[225] Der Metaphernbegriff dieser Studie schließt an Gilichs weite Definition an.

Metaphorische Sprache wurde nicht immer geschätzt, sondern stand vielmehr unter dem »Verdacht, als uneigentliche Sprache nicht wahrheitsfähig und somit wissenschaftlich nicht zulässig zu sein«[226]. Gerade für die Theologie kann diese Annahme allerdings nicht mehr gelten. So weist Gilich auf die zahlreichen theologischen Forschungen zur Metapher hin, die »in der Metaphorizität theologischer Rede nicht nur kein Defizit [sahen], sondern vielmehr ihr entscheidendes Potential, durch dessen innovative Kraft menschliche Rede von Gott erst möglich wird«[227].

Weiter oben wurde festgestellt, dass der Traditionsbegriff unter anderem durch rechtliche und religiöse Metaphern geprägt ist. Auch das genannte kulturelle Gedächtnis ist Speicherort historisch und gesellschaftlich etablierter und selbstverständlicher Metaphern. Metaphern haben hier unterschiedliche Funktionen. Sie sind »Orientierungswissen«[228], das auf unterschiedlichen Wegen umgesetzt wird. So »*irritieren*«[229] sie zum einen, da sie neue Sinnzusammenhänge herstellen und zunächst Verstehenskonflikte erzeugen können, die durch die Interpretierenden gelöst werden müssen: »Die Wiederherstellung einer neuen Stimmigkeit verlangt unsere Mitarbeit«[230]. Zum anderen »*konsolidieren*«[231] sie, indem durch Metaphern Bedeutungsfelder, ja ganze gedankliche Konzepte gebildet werden, die zur weiteren Reflexion über ein Phänomen genutzt werden können. Im Wörterbuch der philosophischen Metaphern werden solche, vom Herausgeber sogenannten »*Titelmetaphern*«[232] vorgestellt. Bildfelder wie »Band, Kette«, »Fließen«, »Körper, Organismus« etc. bezeichnen einen »kohärenten Vorstel-

---

222 Peil, Dietmar: Metapher. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2013, 517–518, hier 517.

223 Konersmann: Vorwort, 15.

224 Ebd. 14.

225 Ebd. 15.

226 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 11.

227 Ebd. Gilich bietet hier auch einen kurzen Überblick zur Forschungsliteratur, vgl. ebd. FN 5.

228 Konersmann: Vorwort, 15.

229 Ebd.

230 Ebd.

231 Ebd.

232 Ebd.

lungszusammenhang [...] dessen konkrete Gestalt zeiträumlich variieren kann«[233]. Solche Metaphern haben eine Geschichte,[234] weil sich die Lebenswelt und Vorstellungen der die Metapher interpretierenden Menschen verändert haben.

Eine sehr wichtige Thematik für die Frage nach dialogsensibler Traditionshermeneutik bringt Konersmann ein, wenn er davon spricht, dass die Titelmetaphern einen »imaginativen Raum«[235] eröffnen. Darin sind die »Aussagemöglichkeiten durch die Bildlogik des Titelwortes vorgreifend umgrenzt«[236]. Wird ein Phänomen mittels einer bestimmten Metapher veranschaulicht oder beschrieben, dann legt diese »implizit fest, was überhaupt gesagt werden kann«[237]: »Metaphern *begrenzen* den Horizont des Sagbaren, und sie *öffnen* ihn zugleich«[238]. Es ist also nicht unerheblich, mit welchen Metaphern im theologischen Diskurs operiert wird. Stehen nur bestimmte Bildlogiken zur Verfügung, so kann auch ein alternativer theologischer Ansatz schwieriger entwickelt und kommuniziert werden. Dies gilt insbesondere für Glaubensthemen insofern, als gerade alltägliche Vorstellungen von solchen Mustern durchdrungen sind. Für den jüdisch-christlichen Dialog bedeutet dies, dass es alternative Metaphern zu den durch Überbietung und Ausgrenzung geprägten Bildern vergangener Jahrhunderte braucht. Für die Traditionshermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es, Begriffe wie »Bruch« und »Kontinuität« genau in den Blick zu nehmen und differenzierte Metaphern zu etablieren, die der Komplexität von Traditionsentwicklung gerecht werden können.

Diese Überlegungen stecken bereits mitten in der Reflexion zur erkenntnistheoretischen Funktion von Metaphern. Diese Dimension soll nun weiter fokussiert werden.

4.2 Die kognitive Metapherntheorie als Referenz für die Fundamentaltheologie

Gilich geht in seiner Analyse noch tiefer in die erkenntnistheoretische Ebene hinein, indem er die »Metapher als Prinzip imaginativer Rationalität«[239] diskutiert. Er bezieht sich auf die kognitive Metapherntheorie nach George Lakoff und Mark Johnson. Die beiden Forscher entwickelten ein Konzept, das eine neue Richtung der Kognitionswissenschaften repräsentiert: »das Modell der ›Embodied Cognition‹«[240]. Ihre These: Metaphern repräsentieren nicht nur Erfahrungen, sondern strukturieren und konstruieren sie grundlegend. Lakoff und Johnson entwickeln ihr Konzept zunächst in ihrem Werk *Metaphors We Live By*[241]:

233 Ebd.
234 Vgl. ebd.
235 Ebd. 16.
236 Ebd.
237 Ebd.
238 Ebd.
239 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 143.
240 Ebd.
241 Vgl. Lakoff/Johnson: Metaphors We Live By. Deutschsprachige Ausgabe: Lakoff, George/Johnson, Mark: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. Heidelberg: Carl Auer 1998. Hier kann nur ein sehr knapper Überblick einiger Ansätze gegeben werden. Für eine ausführliche Analyse vgl. Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 143–274.

»Mit ›Metaphors we live by‹ vollziehen Lakoff und Johnson einen Umbruch in der Sicht auf den metaphorischen Prozess: Sie erklären ihn primär als kognitives Phänomen, dem eine zentrale Bedeutung für das menschliche konzeptuelle System und somit für die Konstruktion und Interpretation von Erfahrung zukommt. In ihrer kognitiven Metapherntheorie sehen sie wichtige bedeutungs- und erkenntnistheoretische Impulse, die zu einem erfahrungsbasierten Verständnis menschlicher Erkenntnis führen«[242].

Als solche Konstruktionsprinzipien stellen Metaphern Konzepte bereit, in denen Erfahrungen geordnet werden: »Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature.«[243] Lakoff und Johnson schließen an die Eigenschaften der rhetorischen Figur der Metapher an, wenn sie sagen: »The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another.«[244] Die erkenntnistheoretische Funktion der Metapher geht für sie allerdings weiter, wie Gilich betont:

»Metaphorische Modelle evolvieren aus der Interaktion mit unserer Umwelt und wirken wiederum strukturierend und organisierend auf sie ein. Metaphern sind nicht Werkzeuge zur Handhabe fertiger mentaler Konzepte; sie sind essentiell für Konzeptualisierungsprozesse selbst.«[245]

Wie sehen solche Konzepte nun konkret aus? Lakoff und Johnson geben drei Arten von »conceptual metaphor[s]«[246] an. Die sogenannten »orientational metaphors«[247] (Orientierungsmetaphern) greifen auf räumliche Orientierungsmuster zurück, die auf andere Bereiche, Erfahrungen, Begriffe und Abläufe übertragen werden. Beispiele dafür sind Muster wie »up-down, in-out, front-back, on-off, deep-shallow, central-peripheral«[248]. Im kognitiven Konzeptsystem ist dann etwa »oben« positiv und »unten« negativ konnotiert.

Die »Ontological metaphors«[249] (Ontologische Metaphern) bieten eine Möglichkeit »to focus on different aspects of mental experience«[250] in einer anderen Form bzw. Verkörperung. Lakoff und Johnson führen das Beispiel »The mind is a machine«[251] an. Aus diesem Bild werden Formulierungen möglich wie: »My mind just isn't *operating* today«

---

242 Ebd. 155.

243 Lakoff/Johnson: Metaphors, 3. Für die deutsche Übersetzung vgl. Lakoff/Johnson: Leben in Metaphern, 11: »Unser alltägliches Konzeptsystem, nach dem wir sowohl denken als auch handeln, ist im Kern und grundsätzlich metaphorisch.«

244 Lakoff/Johnson: Metaphors, 5. Vgl. Lakoff/Johnson: Leben in Metaphern, 13: »Das Wesen der Metapher besteht darin, daß wir durch sie eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorgangs verstehen und erfahren können.«

245 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 157.

246 Lakoff/Johnson: Metaphors, 4.

247 Ebd. 14.

248 Ebd. Vgl. Lakoff/Johnson: Leben in Metaphern, 22: »oben-unten, innen-außen, vorne-hinten, dran-weg, tief-flach, zentral-peripher«.

249 Lakoff/Johnson: Metaphors, 28.

250 Ebd.

251 Ebd. 27.

oder »I'm *a little rusty* today«.[252] Auch »Container Metaphors«[253] (Behältermetaphern) gehören in diesen Bereich. Sie entstammen unserer körperlichen Selbstwahrnehmung als Container, die auf die Erfahrungen mit unserer Umgebung übertragen wird.[254] Zu den ontologischen Metaphern zählen auch Sprachoperationen, die in der Alltagssprache meist gar nicht als Sprachbilder wahrgenommen werden, so die »Personification«, in der menschliche Eigenschaften oder Tätigkeiten auf Dinge übertragen werden: z.B. »His *theory explained* to me«, »This *fact argues* against« oder »His *religion tells* him that he cannot drink French wines«.[255]

Besonders interessant für die Analyse von Traditionshermeneutik und Rezeptionsprozessen sind die »structural metaphors«[256] (Strukturmetaphern). Bezeichnet werden damit »cases where one concept is metaphorically structured in terms of another«[257]. An den Beispielen »argument is war«[258] und »time is money«[259] wird deutlich, dass es sich hier um komplexe Bedeutungsfelder handelt, mithilfe derer ein anderes Konzept strukturiert und erklärt wird. Ein abstrakter Begriff kann durch eine Strukturmetapher anschaulicher erläutert werden.

Der Konnex zwischen linguistischem Material und kognitiven Konzepten wird durchaus kritisiert. Gilich weist darauf hin, dass Lakoffs und Johnsons Analysemethode »zu einer unzureichenden Thematisierung der soziokulturellen Erfahrung sowie der Vernetzung zwischen individueller und kollektiver Erfahrung«[260] führe. Sprache sei aber vor allem auch als »Erfahrungsraum«[261] wahrzunehmen. In späteren Werken korrigieren Lakoff und Johnson diese Verkürzungen. Sie bedienen einen »weiten Erfahrungsbegriff, der ihre senso-motorische, sozio-kulturelle, individuelle und kollektive sowie ihre sprachliche Dimension zu integrieren beansprucht«[262]. Den Zusammenhang von »Bedeutungsstrukturen in der physischen (und sozialen) Interaktion des Organismus mit seiner Umwelt«[263] vertieft Johnson in seinem Werk *The Body in the Mind*.[264] Darin beschäftigt er sich mit basalen Erfahrungen des Menschen in seiner Umgebung und den Auswirkungen dieser auf seine kognitiven Konzepte. Die daraus entstehenden, grundlegenden Muster nennt er »image schema« oder »embodied schema«:[265] »An image schema is a recurring, dynamic pattern of our perceptual interactions and motor

252 Ebd.
253 Ebd. 29.
254 Vgl. Lakoff/Johnson: Leben in Metaphern, 29–32.
255 Lakoff/Johnson: Metaphors, 33.
256 Ebd. 14.
257 Lakoff/Johnson: Metaphors, 14. Lakoff/Johnson: Leben in Metaphern, 14: »Fälle, in denen ein Konzept von einem anderen Konzept her metaphorisch strukturiert wird.«
258 Lakoff/Johnson: Metaphors, 7.
259 Ebd. 7–8.
260 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 178.
261 Ebd.
262 Ebd. 188.
263 Ebd. 190.
264 Johnson, Mark: The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago u.a.: The University of Chicago Press 1990 [1987].
265 Ebd. 23.

programs that gives coherence and structure to our experience.«[266] Ein solches Bildschema entsteht etwa aus der Wahrnehmung von Innen und Außen. Diese Abgrenzung erfährt der Mensch in vielfältiger Weise: bereits auf der Ebene des eigenen Körpers und seiner Grenzen zum Außen oder auch in der Interaktion »mit behälterartigen Dingen (Haus, Auto, Bahn)«[267]. Johnson charakterisiert die *image schemata* als »general and abstract«[268]. Sie werden außerdem durch »general knowledge«[269] geprägt. Gilich folgert deshalb: »Das soziale Kollektiv, in das ein Individuum stets eingebunden ist, beeinflusst demnach seine Erfahrungsinterpretation auch auf der *grundlegenden Ebene der Bildschemata*.«[270]

Der philosophische Zugang Konersmanns und die kognitionswissenschaftlichen Überlegungen von Lakoff und Johnson treffen sich in der These, dass Metaphern unsere Wahrnehmung und Sprache grundlegend strukturieren und bedingen. Johnsons spätere Überlegungen streichen außerdem den Einfluss der Sozialisation, der unmittelbaren körperlichen Umwelt sowie kultureller Einflüsse auf die Entstehung mentaler metaphorischer Konzepte hervor. Eine metaphorologische Analyse kann die Auseinandersetzung mit Traditionshermeneutik nicht nur bereichern, sondern ist sogar notwendig. Denn die im Traditionsdiskurs verwendeten Metaphern müssen metaphorologisch untersucht werden, um ihre Herkunft und Hintergründe zu erforschen und Alternativen zu erarbeiten. Dies gilt besonders für den Anspruch einer Traditionshermeneutik, die sensibel ist für die Entwicklungen der Israeltheologie und den jüdisch-christlichen Dialog.

> »Die Metapher der Analyse bekommt dabei eine eminent praktische Bedeutung, denn sie hilft uns, uns aus dem Griff unserer Metaphern zu befreien. Dabei treten wir in andere metaphorische Welten ein und lernen dann, daß die Alternative zur Metapher nicht der akademisch gereinigte Begriff, sondern die alternative Metapher ist.«[271]

Wie können diese methodischen Überlegungen nun über die bereits genannten Beispiele hinaus der Traditionsanalyse, insbesondere in Hinblick auf die Umbrüche des Zweiten Vatikanischen Konzils, dienen?

4.3 Tradition als Quelle strukturierender Metaphern – Tradition als Metapher?

Siegfried Wiedenhofer benannte als eine Funktion von Tradition, Ordnungsstrukturen für Gesellschaft und Individuum zur Verfügung zu stellen. Mit den Impulsen aus der philosophischen und kognitionswissenschaftlichen Metaphorologie sowie deren Rezeption in der Theologie wurde deutlich, wie Metaphern als solch kognitive Strukturen wirksam werden.

---

266 Ebd. xiv.

267 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 191.

268 Johnson: The Body in the Mind, 24.

269 Ebd. 26.

270 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 192.

271 Buchholz, Michael B.: Vorwort. In: Lakoff, George/Johnson, Mark: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Astrid Hildenbrand. Heidelberg: Carl Auer 1998, 8.

Eine theologiegeschichtlich und auch in der Glaubenspraxis höchst wirksame strukturierende Metapher ist jene der Kirche als Behälter bzw. Gebäude.[272] Gilich erläutert an diesem Beispiel, wie die »Organisation der Kirche-Welt-Relation skizziert werden«[273] kann. Als Behälter bewahrt die Kirche »das offenbarte Heilswissen«[274]. Der Satz »Extra ecclesiam nulla salus – Außerhalb der Kirche kein Heil«, der jahrhundertelang Gültigkeit besaß, spezifizierte die Behälter-Metapher auf das Verhältnis mit Gläubigen anderer Religionen bzw. Menschen ohne ein Glaubensbekenntnis hin.[275] Erst das Zweite Vatikanische Konzil distanzierte sich von dieser Grenzziehung.[276]

Als »komplexe Variation der Behältermetaphorik« nennt Gilich die »Gebäudemetaphorik«.[277] Dieses Bild für die Kirche wird bereits in der Bibel verwendet, so beispielsweise im 1. Petrusbrief:

> »Lasst euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen! Denn es heißt in der Schrift: Siehe, ich lege in Zion einen auserwählten Stein, einen Eckstein, den ich in Ehren halte; wer an ihn glaubt, der geht nicht zugrunde.« (1 Petr 2,5–6)

Beide Metaphern strukturieren das Kirchenbild mit einer klaren Abgrenzung von Innen und Außen. Außerdem sind »die Verbindungswege zwischen Außen und Innen […] klar geregelt« und der »Behälter dient dem Zweck, einen bestimmten Inhalt so zu verwahren, dass er nicht verloren geht, oder unerwünschten Veränderungen (Witterung, Verfall etc.) ausgesetzt ist«.[278] Hier wird deutlich, dass die Behältermetapher mit bestimmten zeitlichen und räumlichen Eigenschaften einhergeht. Tradition erscheint in dieser Logik als etwas schwer Veränderbares, das die Zugangsbedingungen zum Behälter streng reglementiert. Die Gebäudemetapher setzt Gilich als etwas komplexer von der Behältermetapher ab:

> »Die Gebäudemetaphorik lässt eine interne Differenzierung zu: Ein Gebäude hat in der Regel mehrere Räume, es benötigt verschiedene Elemente, ein Fundament, Säulen, Wände, ein Dach etc. Die Gebäudemetaphorik ist insofern offen für die plurale Komplexität des kirchlichen *Innenraums*«[279].

---

272 Vgl. Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 383–393.

273 Ebd. 383.

274 Ebd. 384.

275 Für eine Analyse des Satzes mit seinen theologiegeschichtlichen Hintergründen bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil vgl.: Tück, Jan-Heiner: Extra ecclesiam nulla salus. Das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit und seine dialogischen Potentiale. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 242–290.

276 Für eine theologisch-metaphorologische Analyse der Atheismus-Thematik in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. Gilich, Benedikt/Hoff, Gregor Maria: Metaphern, in denen wir (nicht) glauben. Das 2. Vatikanische Konzil und der Atheismus. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 287–304.

277 Beide Zitate Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 384.

278 Beide Zitate ebd. 385.

279 Ebd. 386.

Ein theologischer Ansatz, in dem so eine Differenzierung des kirchlichen Innenraums vorgenommen wird, sei beispielsweise die Lehre der *loci theologici* nach Melchior Cano.[280] Im Zusammenhang mit den traditionshermeneutischen Weichenstellungen der Theologiegeschichte wurde dieses Konzept bereits diskutiert. Warum die Behälter- bzw. Gebäudemetaphorik geschichtlich so prägend war, lässt sich auch mit ihrer unmittelbaren Erfahrungsmöglichkeit in der Umwelt erklären. Mit einem Blick zurück auf Lakoff und Johnson vereint die Bildlogik des Behälters bzw. Gebäudes eine Orientierungs- und eine Strukturmetapher in sich. Die Metapher wird also durch basale Wahrnehmungsmuster gestützt und eröffnet zugleich vielfältige semantische Möglichkeiten. So lasse sie sich »hervorragend allegorisieren« und finde »in den christlichen Sakralbauten zudem eine manifeste Erfahrungsverwurzelung«.[281] All diese Eigenschaften führen zu einer breiten Wirksamkeit der Metapher. Gilich sieht allerdings eine »entscheidende Leerstelle der Behälter- und Gebäudemetaphorik«, da sich »die Kirche-Welt-Relation […] als *Geschehen von Kirche* […] nicht theologisch würdigen lässt«.[282] Es bestehe außerdem die Gefahr, Innen und Außen als allzu homogen wahrzunehmen und ihre Komplexität sowie die »wechselseitige Durchdringung von Kirche und Welt«[283] zu vernachlässigen.

Das beschriebene Beispiel zeigt Vorteile und Problematiken einer in Theologie und Kirche etablierten Metapher. In einer anderen, von mir durchgeführten Studie zu Metaphern im jüdisch-christlichen Dialog zeigte sich eine Verschiebung und Neucodierung der Gebäudemetaphorik im Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung*.[284] Dort findet sich folgender Abschnitt:

> »Der Glaube der Juden, bezeugt in der Bibel und im Alten Testament zu finden, ist für die Christen nicht eine andere Religion, sondern das *Fundament* [foundation, EH] ihres eigenen Glaubens, obwohl die Figur Jesu ganz klar der einzige *Schlüssel* [sole key, EH] für die christliche Interpretation der Schriften des Alten Testaments ist.«[285]

Während in *Nostra aetate* noch die (jüdischen) Apostel Jesu als »die Grundfesten und Säulen der Kirche« (NA 4) bezeichnet werden, so ist es in diesem Dokument der »Glaube der Juden« – eine zunächst vielleicht kaum wahrnehmbare Veränderung, im theologischen Kontext aber dennoch bemerkenswert. Wird das Fundament jedoch als ein ausschließlich retrospektiver Aspekt gedeutet, so wäre diese Interpretation erkenntnistheologisch zu kurz gegriffen. Denn dies würde nur das Judentum zur Zeit Jesu als relevant für die theologische Reflexion anerkennen. Das Bild des Schlüssels forciert wiederum eine christologische Perspektive – ein Zugang, der noch genauer theologisch zu spezifizieren wäre. Die räumliche Metaphorik wird noch weiter verändert:

---

280 Vgl. ebd.

281 Beide Zitate ebd.

282 Beide Zitate ebd. 388.

283 Ebd. 389.

284 Vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 65–67. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf die Ergebnisse der dortigen Analyse.

285 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, Nr. 20. Hervorhebung EH.

»Als ›inter-religiösen Dialog‹ im eigentlichen Sinn kann man daher das jüdisch-christliche Gespräch nur mit Vorbehalt bezeichnen; man könnte eher von einer Art ›intra-religiösem Dialog‹ oder ›innerfamiliärem Dialog‹ *sui generis* sprechen. Der Heilige Papst Johannes Paul II. drückte diesen Sachverhalt in seiner Ansprache am 13. April 1986 in der römischen Synagoge folgendermaßen aus: ›Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.‹«[286]

Die Bezeichnung »intra-religiös« sowie die aus dem Zitat von Johannes Paul II. stammende Formulierung, das Judentum gehöre zum »Inneren« der christlichen Religion, verstärken noch einmal den Einbezug des Judentums in die innere Struktur des Kirchengebäudes. Das Bild des Gebäudes bleibt allerdings mit seiner Trennung in Innen und Außen bestehen, mit all seinen Chancen und Nachteilen. Zu Letzterem zählt auch die Gefahr der Vereinnahmung des Judentums. Die institutionelle Anbindung der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum an den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen (früher Sekretariat für die Einheit der Christen) zeigt diese Ambivalenz. Durch diese Verortung möchte man die besondere Beziehung zum Judentum hervorheben. Dies ist nicht als Vereinnahmung gedacht, aber strukturell besteht diese Gefahr dennoch. Es gibt dafür allerdings ein Problembewusstsein.

Gilich stellt eine alternative Metaphorik vor, mithilfe derer das Zweite Vatikanische Konzil die »Weltrelation als konstitutives Geschehen von Kirche«[287] vermittelt: »Kirche ist Zeichen«[288]. Diese ebenso in der biblischen Sprache verankerte Metapher – realisiert z.B. in Charakterisierungen von Christus als Wort oder Licht – wird vom Konzil in der Beschreibung der »Offenbarung als kommunikatives Geschehen« und »Christus [als] die Selbstmitteilung, d.h. Zeichen Gottes schlechthin« realisiert.[289] Mit der Zeichenmetaphorik hängt auch die Formulierung der »Zeichen der Zeit« zusammen. Die Zeichen der Zeit spielen dabei auf zwei unterschiedlichen Ebenen eine Rolle: Sie werden erstens wahrgenommen und zweitens im Licht des Evangeliums gedeutet. Diese »Deutung der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums ist dann nichts Nachträgliches oder Zweitrangiges, sondern *konstitutives Geschehen von Kirche*«[290]. Die Berücksichtigung der Zeichen der Zeit in der Verkündigung und Auslegung des Glaubens wird immer wieder mit der unkritischen Anpassung an einen »Zeitgeist« in Verbindung gebracht. Der beschriebene Zweischritt verhindert aber eine solche, denn Zeichen der Zeit und Evangelium werden nicht gleichgesetzt, sondern in ihrer Wechselwirkung wahrgenommen.

Abschließend muss noch ein Gedanke näher beleuchtet werden. Es war auf den letzten Seiten die Rede von Traditionsmetaphern bzw. Metaphern, die die Tradition zur Ori-

286 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, Nr. 20.

287 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 393.

288 Ebd.

289 Beide Zitate ebd.

290 Ebd. 396.

entierung bereitstellt. Wird Tradition aber manchmal selbst als eine Metapher verwendet?

Lakoff und Johnson haben die These von Metaphern als strukturgebende kognitive Konzepte eingeführt. Nun stellt sich die Frage, ob Tradition selbst eine solche Strukturmetapher darstellen könnte. Das Metaphernfeld der Tradition kennt verschiedene Ausformungen: So weist Bernd Auerochs auf die »Metapher der Kette (aus ineinandergreifenden Gliedern)«[291] hin. Diese werde »vorrangig zur sinnlichen Veranschaulichung des Begriffs Tradition verwendet«[292] und dies sei auch plausibel: »Jedes Glied der Kette steht sowohl mit dem vorherigen als auch mit dem nächsten Glied in Kontakt und agiert in der Doppelrolle eines Rezipienten und eines Tradenten.«[293] Solch eine Traditionsmetapher prägt auch das Alltagsverständnis von Tradition häufig, wenn Tradition als linearer Prozess gedeutet wird. Allerdings ist Tradition als Kette gedacht ein sehr starres Konzept, das dynamischen Traditionsprozessen wenig Raum gibt. Allgemeiner im Schema von Lakoff und Johnson formuliert, könnte Tradition als Strukturmetapher etwa so lauten: »Leben ist Weitergabe.« Helmut Zander nennt in seiner *»Europäischen« Religionsgeschichte* verschiedene Möglichkeiten, wie eine solche Weitergabe codiert werden kann. Die Metapher der Kette kann der »Familie stabilitätsorientierter Metaphern, die etwa von Kontinuität, Gewohnheit, der Weitergabe eines ›Depositum‹ oder der ›Treue‹ zum Ursprung sprechen«[294], zugeordnet werden. Es gibt aber auch »die Familie der veränderungsorientierten Bilder, etwa wenn von Anpassung, Adaption, Filiation, Reform(ation), Transformation oder Transition die Rede ist«[295]. Diese metaphorische Ebene des Traditionsbegriffs muss in zukünftigen Forschungen immer wieder mitbedacht werden, da sie auch das alltägliche und theologische Verständnis von Tradition beeinflusst.

In den Wissenschaften lässt sich in den letzten Jahren ein Interesse an der metaphorischen Sprache des Zweiten Vatikanischen Konzils beobachten, wie die bereits zitierte Studie von Gilich[296] oder der Band *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*[297] zeigen. In der Auseinandersetzung mit traditionshermeneutischen Problemfeldern im zweiten Teil dieser Studie wird eine metaphorologische Perspektive an verschiedenen Stellen die Analyse bereichern.

Zunächst stellt sich allerdings noch die Frage, ob Traditionen unterschiedlicher Herkunft und Entwicklung miteinander verglichen und in Beziehung gesetzt werden können. Diese Frage ist nicht zuletzt für die Analyse von Traditionsmetaphern interessant: Kann man den Einsatz von Metaphern in verschiedenen Kulturen/Religionen miteinander vergleichen? Ist jeweils dasselbe gemeint? Für den jüdisch-christlichen Dialog ist diese Frage besonders virulent, weil erstens Metaphern vom Christentum aus dem Judentum übernommen und zweitens umgedeutet wurden. Dies führte drittens zu einer getrennten, aber auch gemeinsamen, weil aufeinander bezogenen Deutungsgeschichte.

291 Aucherochs: Tradition als Grundlage, 24, FN 1.
292 Ebd.
293 Ebd.
294 Zander: »Europäische« Religionsgeschichte, 48.
295 Ebd.
296 Vgl. Gilich: Die Verkörperung der Theologie.
297 Delgado/Sievernich (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im Laufe der Geschichte, und besonders mit *Nostra aetate*, veränderte sich viertens dieser metaphorische Rahmen, was auch Auswirkungen auf den jüdisch-christlichen Dialog hatte. Philosophische, theologische und kulturwissenschaftliche Blitzlichter zu Theorien der Übersetzbarkeit sollen hier Perspektiven anbieten.

5. Traditionen im Dialog? – Die Frage nach der Übersetzbarkeit religiöser Traditionen

Erkundungen im Feld des interreligiösen Dialogs müssen stets auch die Möglichkeit und Unmöglichkeit von Übersetzungen reflektieren. Diese Frage stellt sich nicht erst in der Begegnung unterschiedlicher religiöser Traditionen, wird hier aber besonders drängend. Bereits auf der Ebene individueller Glaubenserfahrungen sind Eigen- und Fremdperspektive nicht deckungsgleich und müssen somit Gegenstand stetiger Reflexion sein.

5.1 Übersetzbarkeit im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs

Im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs setzte sich in den 1960er Jahren der »Vordenker der modernen Orthodoxie Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik (1903–1993)«[298] in seinem bis heute rezipierten Text *Confrontation*[299] mit der Möglichkeit der interreligiösen Verständigung auseinander. Andreas Verhülsdonk schildert in seinem Aufsatz *Rabbiner Joseph B. Soloveitchik oder die Frage, worüber Juden und Christen miteinander reden können und sollen*[300] die Rahmenbedingungen des Essays und zeigt bereits mit seinem Titel die Relevanz der Frage für diese Studie. Soloveitchik publizierte seinen Text 1964, also noch vor der Promulgation von *Nostra aetate*. Der Aufsatz geht auf einen Vortrag bei einer Konferenz des Rabbinical Council of America aus demselben Jahr zurück und wurde in einer umfangreicheren Form in der Zeitschrift *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought* veröffentlicht.[301] Der Text entstand somit in einer Zeit, in der die kirchliche Haltung gegenüber dem Judentum gerade im Wandel war, der Diskurs aber noch stark von Motiven wie Substitution, Überlegenheit und Missionierung geprägt war. Die unterschiedlichen religiösen Strömungen des Judentums in Amerika erfuhren außerdem im 20. Jahr-

298 Verhülsdonk, Andreas: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik oder die Frage, worüber Juden und Christen miteinander reden können und sollen. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 107–123.

299 Soloveitchik, Joseph Baer: Confrontation. In: Tradition. A Journal of Orthodox Thought 6 (1964) H. 2, 5–28.

300 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 107.

301 Vgl. Rudnick, Ursula: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums. Joseph B. Soloveitchik und Abraham Joshua Heschel. In: Compass Online-Extra 63 (2008): https://www.compass-infodienst.de/Ursula-Rudnick-Zur-juedischen-Wahrnehmung-des-Christentums.4462.0.html (17.12.2022). Der Aufsatz erschien ursprünglich in: Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum (2007) H. 4.

hundert selbst zahlreiche Umbrüche.[302] Soloveitchik war eine prägende Gestalt in dieser Zeit.

Bemerkenswert an Soloveitchiks Text ist vor allem seine Wirkung. Denn obwohl der Autor auf »keine halachische Begründung seiner Position«[303] abzielt und eine »philosophische Argumentation«[304] durchführt, wurde der Text »trotzdem als halachische Entscheidung rezipiert«[305]. Bereits die Form des Textes als Essay und die englische Abfassungssprache zeigen, dass er seine Gedanken »einem breiteren Publikum zugänglich machen«[306] wollte.[307] Grundbedingung für einen Dialog sei für Soloveitchik, »dass die Gesprächspartner gegenseitig die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit ihrer Glaubensgemeinschaften anerkennen«[308]. Dass eine solche Begegnung auf Augenhöhe keine Selbstverständlichkeit war und durch ein »soziale[s] Machtgefälle«[309] erschwert wurde, zeigen Soloveitchiks Bezeichnungen für die jüdische Gemeinschaft als »community of the few« und die christliche Gemeinschaft als »community of the many«.[310] Einen Dialog über »doctrinal, dogmatic or ritual aspects of our faith«[311] schätzt er in seinem kurzen Text *On Interfaith Relationships* (1967) – ein Nachtrag zum Aufsatz *Confrontation* in einer späteren Auflage – als problematisch ein. Eine solch »intimate relationship«[312], welche die Beziehung zwischen Gott und dem Glaubenden darstellt, könne nicht diskutiert werden – ja bereits die Artikulation dieser sei schwierig. Daraus folgt: »we will not question, defend, offer apologies, analyze or rationalize our faith in dialogues centered about these ›private‹ topics which express our personal relationship to the God of Israel.«[313] Mit Soloveitchiks Position wurde und wird häufig die Möglichkeit eines theologischen Dialogs zwischen Judentum und Christentum verneint oder eingeschränkt und ein Austausch mehr auf soziale und gesellschaftliche Fragen gelenkt, so etwa in der bereits erwähnten Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom*, die sich direkt auf Soloveitchik bezieht.[314] Die Interpretation seiner Position ist allerdings komplex und wird im Kreis jüdischer Orthodoxie differenziert diskutiert. Unterschiedliche Positionen dazu wurden etwa in der Auseinandersetzung mit der jüdisch-orthodoxen Erklärung *Den Willen*

302 Vgl. Meyer, Michael A.: Religiöse Strömungen im Judentum. In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau 2018, 277–288, hier 284–286.

303 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 108.

304 Ebd. 109.

305 Ebd.

306 Ebd.

307 Für eine detaillierte Darstellung, inwiefern sich *Confrontation* von einem klassisch halachischen Text unterscheidet vgl. Korn, Eugene B.: The Man of Faith and Religious Dialogue. Revisiting »Confrontation«. In: Modern Judaism 25 (2005) H. 3, 290–315, hier 292.

308 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 109.

309 Ebd.

310 Soloveitchik: Confrontation, 21.

311 Soloveitchik, Joseph Baer: On Interfaith Relationships. In: Soloveitchik, Joseph Baer: Treasury of Tradition. New York: Hebrew Publishing Company 1967, 78–80, hier 79. Der Text erschien als Nachtrag zum Aufsatz *Confrontation*.

312 Soloveitchik: On Interfaith Relationships, 78.

313 Ebd. 79.

314 Vgl. Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom, 11.

unseres Vaters im Himmel tun verhandelt.[315] Rabbiner Jehoschua Ahrens, der an der Abfassung der Erklärung wesentlich beteiligt war, weist auf die zentrale Bedeutung des Kontextes hin. So seien »Soloveitchiks Ablehnung und seine Befürchtungen […] in den 1960er-Jahren absolut berechtigt«[316] gewesen, aber »viele seiner Bedenken sind heute obsolet«[317].

An dieser Stelle soll allerdings nicht dieser überaus wichtige Aspekt näher erörtert, sondern Soloveitchiks erkenntnistheoretische Argumentation genauer beleuchtet werden – die wiederum theologische Konsequenzen für den Dialog hat. Soloveitchik beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern eine Übersetzung religiöser Vorstellungen und Überzeugungen in den erkenntnistheoretischen Rahmen einer anderen Tradition oder auch der Gesellschaft möglich ist. Im Hintergrund von Soloveitchiks Überlegungen steht seine Überzeugung, dass das Judentum »einen Zugang zur Wirklichkeit unter der Voraussetzung der Existenz Gottes«[318] eröffnet und die Halacha diesen repräsentiert: »Er versteht die Halacha nämlich nicht nur als Gesetzeskodex, der die religiöse Identität einer sozialen Gruppe sichern soll, sondern vor allem als objektiven Ausdruck jüdischer Gotteserfahrung«[319]. Rabbi Soloveitchik schließt in seiner Terminologie an ein wissenschaftstheoretisches Konzept an, das in den 1960er Jahren im Anschluss an Thomas Kuhn und Paul Feyerabend diskutiert wurde.[320] Unter dem Begriff der Inkommensurabilität wurde die »völlige oder teilweise Unübersetzbarkeit von Theorien«[321] verstanden. Bezogen auf religiöse Traditionen kann die These der Inkommensurabilität zugespitzt so formuliert werden:

> »Die Religionen bilden vielmehr unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit mit eigenen Begrifflichkeiten, die untereinander inkommensurabel, also unübersetzbar, sind. Das schließt nicht aus, dass im Judentum und im Christentum gleichlautende Begriffe verwendet werden oder beide Religionen sich historisch wechselseitig beeinflusst haben. Es ist aber davon auszugehen, dass auch gleichlautende Begriffe oder begriffliche

---

315 Diese Diskussion stellt dar: Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, bes. 65–68.

316 Ebd. 67.

317 Ebd. Einen näheren Überblick zu Soloveitchiks intellektuellem und religiösem Kontext im US-amerikanischen orthodoxen Judentum der 1950er und 1960er Jahre sowie zu den Entstehungsbedingungen seiner Thesen gibt z.B. West, Angela: Soloveitchik's ›No‹ to Interfaith Dialogue. In: EurJud 47 (Herbst 2014) H. 2, 95–106.

318 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 112.

319 Ebd.

320 Vgl. Oberheim, Eric/Hoyningen-Huene, Paul: »The Incommensurability of Scientific Theories«. In: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition): https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/incommensurability/ (17.12.2022). Kuhn relativierte mit seinem Konzept etwa die Vorstellung einer linear fortschreitenden Wissenschaftstheorie. Er reagierte auch auf die Annahme, man könne und müsse eine »neutrale Beobachtersprache« in der Wissenschaft etablieren: »He used incommensurability to attack the idea, prominent among logical positivists and logical empiricists, that comparing theories requires translating their consequences into a neutral observation language« (ebd.). Die Theorie der Inkommensurabilität hatte wesentlichen Einfluss auf den »historical turn in the philosophy of science« (ebd.).

321 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 111.

> Übernahmen aufgrund ihrer Einfügung in unterschiedliche Referenzsysteme eine unterschiedliche Bedeutung haben, die eine Gleichsetzung verhindern.«[322]

Soloveitchik greift den Terminus nun in seinem Aufsatz *On Interfaith Relationship* auf, um die unterschiedlichen Erkenntnisvoraussetzungen theologischer Konzepte zu verdeutlichen:

> »We would deem it improper to enter into dialogues on such topics as: Judaic monotheism and the Christian idea of Trinity; The Messianic idea in Judaism and Christianity; The Jewish attitude on Jesus; The concept of the Covenant in Judaism and Christianity; The Eucharist mass and Jewish prayer service; The Holy Ghost and prophetic inspiration; Isaiah and Christianity; The Priest and the Rabbi; Sacrifice and the Eucharist; The Church and the Synagogue – their sanctity and metaphysical nature etc.
>
> There cannot be mutual understanding concerning these topics, *for Jew and Christian will employ different categories and move within incommensurate frames of reference and evaluation.*«[323]

Diese Glaubensthemen gehören in eine »private world of faith«[324]. Hier zeigt sich epistemologisch ein entscheidender Punkt: Einerseits braucht es eine performative Teilnahme an religiösen Traditionen, um ihre Innensicht zu verstehen. Andererseits ist aber auch diese Teilnahmeperspektive begrenzt und kann selbst nicht alle Aspekte der »eigenen« Tradition erfassen. Deshalb bedarf es, wie dies im Sinne eines rationalen Traditionsbegriffes bereits festgestellt wurde, interne und externe Traditionskritik. Auch Möglichkeiten komparativer Verständigung über Tradition innerhalb religiöser Traditionen (von »konservativen«, »orthodoxen«, »liberalen« Strömungen, …) und im interreligiösen Austausch sind erforderlich, um sich kritisch zur eigenen Tradition verhalten zu können. Anders steht es mit der »public world of humanitarian and cultural endeavors«[325]. Hier sei ein gegenseitiger Austausch »desirable and even essential«[326]. Gleichzeitig stellt Soloveitchik allerdings fest, dass auch ein Dialog in gesellschaftlichen und sozialen Fragen »within the framework of our religious outlooks and terminology«[327] stattfindet. Ein Dialog zwischen »men of God«[328] – auch zu nicht explizit theologischen Themen – ist damit immer schon religiös imprägniert. Bereits auf der sprachlichen Ebene deutet sich hier trotz aller Skepsis Soloveitchiks ein theologischer Dialog an: Indem Soloveitchik von »Gott« spricht, nutzt er ein Zeichen, das im interreligiösen Diskurs Bedeutung hat. Er benennt auch die Herausforderung, religiös geprägte Sprache in »säkulare Sprache« zu übersetzen: »We define ideas in religious categories and we express our feelings in a peculiar language which quite often is incomprehensible to the secularist.«[329] In dieser Unterscheidung von religiös und säkular geht Soloveitchik wiederum auf erkenntnistheo-

322 Ebd. 112.
323 Ebd. 79.
324 Ebd.
325 Ebd.
326 Ebd.
327 Ebd.
328 Ebd.
329 Ebd.

retischer Ebene von Gemeinsamkeiten religiöser Traditionen aus, die er als ein Gegenüber zur säkularen Sphäre sieht. Es muss demnach ein verbindendes Element zwischen religiösen Traditionen geben, das sich aus der Differenz religiös–säkular ergibt bzw. in der Bestimmung dieser Unterscheidung entsteht. Dieser spezifische Aspekt der Übersetzbarkeit religiöser Traditionen in einer (post-)säkularen Gesellschaft wird am Ende dieses Kapitels noch genauer betrachtet.

Bereits hier zeigt sich die schwierige Abgrenzung einer theologischen und einer allgemein-kulturellen Ebene, die mit der Beschaffenheit religiöser Traditionen zu tun hat. In unterschiedlichen Bereichen wurde bisher deutlich, wie stark religiöse Vorstellungen mit dem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext und der individuellen Glaubensbiografie verbunden sind. Das zeigt sich bereits auf der Ebene der Begriffsbildung des »Religiösen«, denn diese ist nicht nur religiös, sondern auch philosophisch bestimmt. Soloveitchik gehe deshalb, so Verhülsdonk, nicht von einer radikalen Inkommensurabilität aus, sondern versuche differenziert zu fragen, »was an religiösen Traditionen übersetzbar und was unübersetzbar ist«[330]. Er nimmt wahr, dass erkenntnistheoretisch eine scharfe Trennung beider Ebenen nicht möglich ist, da auch ein Dialog zu sozialen und humanitären Fragen vor dem Hintergrund religiöser Werte geführt wird:

> »In a word, even our dialogue at a sociohumanitarian level must inevitably be grounded in universal religious categories and values. However, these categories and values, even though religious in nature and biblical in origin, represent the universal and public – not the individual and private – in religion. To repeat, we are ready to discuss universal religious problems. We will resist any attempt to debate our private individual commitment.«[331]

Rabbiner Eugene B. Korn stellt heraus, dass Soloveitchik in seiner These der Inkommensurabilität von spezifischen Erkenntnisvoraussetzungen ausgehen musste. Dieser Bezugsrahmen war auf christlicher Seite von Überlegenheit und Substitutionstheologie geprägt. Mit einer Veränderung des Referenzrahmens kann sich aber die Möglichkeit der Übersetzbarkeit verändern: »When R. Soloveitchik penned ›Confrontation‹ in 1964, he could not have foreseen the transformation of Catholic doctrine and the radical shift in Christianity's ›frame of reference‹ that was to follow.«[332] Insofern müssen die Koordinaten der jeweiligen Bezugsrahmen neu bestimmt und auch Antworten auf die Frage der Übersetzbarkeit jüdischer und christlicher Tradition neu ausgelotet werden.

Die Überlegungen Soloveitchiks und die Diskussion um die Interpretation dieser machen das Problem der Übersetzbarkeit religiöser Traditionen ineinander bzw. in einen »säkularen« Bereich hinein deutlich. Die Frage, worüber christliche und jüdische Menschen einen Dialog in Fragen der Lebensweise und des Glaubens führen können, lässt sich nicht einfach beantworten. Gibt es einen verbindenden Glaubens- und Traditionsraum, von dem her gemeinsam verwendete Begriffe wie »Bund«, »Verheißung«, »Israel«, »Gott« und andere verstanden werden können? Meinen jüdische und christliche Menschen dasselbe, wenn sie diese Begriffe verwenden?

---

330 Ebd. 113.

331 Soloveitchik: On Interfaith Relationships, 80.

332 Korn: The Man of Faith, 298.

Das Buchprojekt *Von Abba bis Zorn Gottes*[333] nähert sich dieser Problematik an und versucht, aktuelle (bibel-)wissenschaftliche Erkenntnisse für ein breites Publikum aufzuarbeiten und zu präsentieren. Das Buch stellt eine »Sammlung von kurzgefassten Stichwörtern aus Gebieten [dar], in denen Judentum und Christentum einander berühren«[334]. Bereits in der Methodik versuchte das Projekt, jüdisch-christliche Verständigung umzusetzen. Die einzelnen Stichwörter wurden von mehreren Personen verfasst und von jüdischen und christlichen Mitgliedern aus dem *Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken* kommentiert.[335] Am Schluss der Arbeiten stand eine zentrale erkenntnistheoretische Einsicht, die genau das Problem von Übersetzungs- und Interpretationsprozessen widerspiegelt – und zwar nicht nur zwischen jüdischen und christlichen Menschen, sondern genauso auch innerhalb der Glaubensgemeinschaften:[336]

> »Ein Konsens entstand dabei aber nicht. Wir stellten bald fest: Auch wenn wir uns noch einige Monate oder Jahre zusätzlich Zeit genommen hätten, um alle Einwände und Anfragen zu diskutieren und alle Kritikpunkte auszuräumen, wären wir kaum zu größerer Übereinstimmung gekommen. Das liegt in der Natur der Sache: Die Auseinandersetzung mit der Bibel und den Traditionen, die daraus entstanden sind, ist nicht einfach auf dem Weg der Diskussion oder des Beschlusses zu einem Ende zu bringen. Immer wieder tauchen neue Aspekte auf; immer wieder werfen Entwicklungen der Gegenwart ein anderes Licht auf jahrtausendealte Schriften. Und niemand – nicht im Gesprächskreis Juden und Christen noch anderswo – hätte die Autorität, den definitiven Sinn eines biblischen Textes festzulegen. Die Auseinandersetzung mit den heiligen Schriften ist ein offener Prozess; er wird niemals abschließbar sein.«[337]

Gleiches gilt auch für den Austausch zwischen jüdischen und christlichen Menschen. Weder das Gespräch im theologischen Bereich noch über Themen der Gesellschaft und des Lebens kann für jene Menschen völlig von einem religiösen Erkenntnisrahmen abgetrennt werden, die sich an einem solchen orientieren. Den einen Schlüssel, das eine Wörterbuch zur Übersetzung jüdischer und christlicher Traditionen kann nicht geboten werden. Methodisch kann man sich diesem Problem nur durch immer wieder vorgenommene Relektüren annähern. Ein wesentlicher Beitrag zur gegenseitigen Verständigung ist somit zum einen eine möglichst gute Kenntnis der jeweils anderen Tradition und eine Auseinandersetzung mit Innenperspektiven. Zum anderen kann die Sensibilität für die Problematik der Übersetzbarkeit religiöser Vorstellungen zu einer veränderten Haltung im Dialog führen – die Unterschiede anerkennt und Kommunikation dennoch nicht ausschließt. Der Austausch über allgemeine religiöse Fragen bedarf immer auch sprachlicher Kategorien und diese sind geprägt von individuellen Vorstellungen.

---

333 Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hg.): Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen. Herausgegeben im Auftrag des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Ostfildern: Patmos ²2017.

334 Petzel, Paul/Reck, Norbert: Vorwort. In: Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hg.): Von Abba bis Zorn Gottes, 9–18, hier 11.

335 Vgl. ebd. 12.

336 Vgl. ebd. 14.

337 Ebd. 13.

Während in dem einen Kontext ein Gespräch über ein biblisch-theologisches Konzept fruchtbar sein kann, kann in einem anderen Zusammenhang der Eindruck eines Aneinander-vorbei-Redens entstehen.

Die Frage der Übersetzbarkeit besteht schließlich nicht nur im interreligiösen Kontext. In der Frage der Inkommensurabilität von Traditionen konzentriert sich das Problem von Traditionsdynamik und Traditionshermeneutik: Können Traditionen ineinander übersetzt werden – auch solche *innerhalb* einer Religion? Um dieser Frage nachgehen zu können, muss sie vielleicht noch einmal anders gestellt werden. Auf dem Prüfstand steht infolgedessen »Übersetzung« als erkenntnistheoretische Kategorie überhaupt. Theoretische Perspektiven kann hier wieder die kulturwissenschaftliche Forschung liefern.

5.2 *translational turn*: Übersetzung als Analysekategorie

Die Praxis des Übersetzens avancierte in einer zunehmend globalisierten Welt von einer Domäne der Sprachwissenschaften zu einem allgemein-kulturell untersuchten Phänomen.[338] In den Übersetzungswissenschaften kann hier von einem *cultural turn* gesprochen werden, da Kultur zunehmend Forschungen zu Übersetzung prägte.

> »Der ›cultural turn‹ in der Übersetzungsforschung vor allem seit den 1980er Jahren hat dazu geführt, dass Übersetzung nicht mehr nur auf die Übertragung von Sprachen und Texten beschränkt bleibt, sondern zunehmend auch für die Analyse der vielschichtigen und spannungsreichen kulturellen Lebenswelten in Anspruch genommen wird. An die Stelle der vertrauten Kategorien literarischer Übersetzung wie Original, Repräsentation, Äquivalenz treten neue Leitkategorien wie kultureller Transfer, Fremdheit und Alterität, kulturelle Differenzen und Macht.«[339]

Umgekehrt kann in anderen (Kultur-)Wissenschaften von einem *translational turn* die Rede sein. Damit wird eine Paradigmenentwicklung bezeichnet, in der »die Übersetzungskategorie von der Gegenstandsebene umschwenkt zu einer Analysekategorie«[340]. Wenn Bachmann-Medick die Übersetzungskategorie als geeignet dafür sieht, in der interdisziplinären Wissenschaft »an Differenzen, Spannungen, Konflikten«[341] anzusetzen und »essenzialisierenden Identitätsvorstellungen«[342] vorzubeugen, wird die Relevanz dieser Theorie für die Frage nach Transformationsprozessen in der Israeltheologie und im jüdisch-christlichen Verhältnis deutlich.

Bachmann-Medick wirft die Frage auf, ob in der Übersetzung von Kulturen »wirklich ganze Kulturen oder nur Kulturausschnitte bzw. einzelne Schlüsselbegriffe«, ob »zentrale Praktiken oder signifikante Ereignisse und Szenarien« übersetzt werden, und legt

338 Vgl. Bachmann-Medick, Doris: Übersetzung als Medium interkultureller Kommunikation und Auseinandersetzung. In: Jaeger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 2: Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 449–465, hier 449.

339 Bachmann-Medick: Übersetzung als Medium, 449.

340 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 256.

341 Ebd. 257.

342 Ebd. 256.

damit eine Differenzierung unterschiedlicher Bereiche einer Kultur nahe.[343] Gleiches kann auch für die Übersetzung von Traditionen gefragt werden. Je nach Traditionsbegriff wurde bereits festgestellt, dass keineswegs selbstverständlich von homogenen, linearen Traditionen eine Rede sein kann. Die Grenzen einer Tradition, ihre vergangene, gegenwärtige und zukünftige Erscheinungsweise und ihre Inhalte sind Ergebnisse von Aushandlungsprozessen und können von unterschiedlichen Standpunkten anders interpretiert werden. Für die Übersetzung von Traditionen hat dies weitreichende Folgen. Unterschiedliche Aspekte einer Tradition können möglicherweise unterschiedlich gut in einen anderen Kontext übersetzt werden. Auf diese Problematik weist bereits Soloveitchik hin. Übersetzung setzt im philologischen Bereich eine Auseinandersetzung mit der Entsprechung von Semantik und Grammatik unterschiedlicher Sprachen voraus. Auch im Austausch religiöser Traditionen braucht es eine solche Auseinandersetzung. Die Suche nach einem Vokabular und einer »Grammatik« des jüdisch-christlichen Dialogs ist damit kein bloßes Wortspiel, sondern ein wesentlicher Aspekt des Dialogs. Diese »Performance« des Dialogs hat wiederum theologische Auswirkungen, die im dritten Teil dieser Arbeit näher zu bestimmen sind.

Kulturen werden in dieser »Übersetzungsstrategie« als »Zeichensystem und Textgefüge« interpretiert:[344] »Kulturelle Übersetzung bedeutet dann vor allem Übersetzung zwischen verschiedenen kulturellen Kodes und Kodierungsweisen. Von glatten Transfers ist hier keineswegs auszugehen, eher von Brechungen.«[345] Die Parallelen zum Traditionsprozess sind auch hier offensichtlich. Das zeitliche und räumliche Moment der Tradierung wurde bereits reflektiert – und hier wurde auch deutlich, dass die räumlichen und zeitlichen Differenzen im Traditionsprozess zu Brechungen führen.

In der ethnologischen Forschung gibt es seit Längerem das Bewusstsein dafür, dass der Referenzrahmen von Forschenden eine wesentliche Rolle bereits in der Wahrnehmung und auch in der Wiedergabe »anderskultureller« Phänomene spielt. Besonders betroffen ist dabei die »Repräsentation fremder Gefühlsbegriffe, Religionsvorstellungen, Denkweisen und Weltbilder«[346] – und eben diese Phänomene sind auch eng mit religiösen Traditionen verbunden. Im Anschluss an die »Writing-Culture-Debatte«[347], in der ein verstärktes Bewusstsein für die Konstruktivität ethnologischer Beschreibungen entstand, kann eine Übersetzung von Kulturen »im Sinne von Fremdrepräsentation [...] nur Teilübersetzung«[348] bedeuten. Wie bereits in der Kapiteleinleitung deutlich wurde, folgt dies auch aus einem nicht essentialistisch und holistisch verstandenen Kulturbegriff, der sich einer allzu homogenen und eindimensionalen Darstellung ohnehin verwehrt.

In einer historischen Perspektive stellt sich etwa die Frage, »wie in der Übersetzungsgeschichte gerade auch auf der Ebene von Textübertragungen Autorität behauptet und ausgeübt worden ist«[349]. Die Theologie trifft diese Frage besonders, da ein Zentrum

343 Beide Zitate Bachmann-Medick: Übersetzung als Medium, 450.
344 Ebd.
345 Ebd.
346 Ebd.
347 Ebd. 451.
348 Ebd.
349 Ebd.

der christlichen Botschaft, die Heilige Schrift, immer schon in Überlieferungs- und Übersetzungsvorgänge eingebunden war. Bereits die Übertragung der mündlichen Jesustradition in ihre schriftliche Fixierung sowie die Pluralität der Sprachen Hebräisch, Aramäisch und Griechisch macht die Relevanz der Übersetzungsproblematik für den bibelwissenschaftlichen und theologischen Kontext deutlich. Die Kirchengeschichte zeigt, dass Übersetzung kein bloßes philologisches Thema war, sondern vor allem ein Macht- und Identitätsfaktor. In der Zeit der Reformation und Katholischen Reform sollten verschiedene Übersetzungen bzw. Ausgaben der biblischen Schriften zu einem primären konfessionellen Identitätsfaktor avancieren.[350] Auch angesichts der postkolonialen Kritik an einem »europäische[n] Übersetzungsprivileg oder -monopol«[351], worauf Bachmann-Medick hinweist, stellt sich die Frage nach einem christlichen Übersetzungsmonopol in Bezug auf andere religiöse Traditionen. In heutigen interreligiösen Begegnungen lässt sich immer wieder eine Überrepräsentanz einer christlichen Perspektive beobachten. Wenn Bachmann-Medick feststellt, »im kolonialistischen Prozess bedeutete Übersetzung zugleich eine problematische europäische Filterung, Bemächtigung und Fixierung«[352], kann dieser Befund auch auf die Geschichte – und leider immer wieder auch Gegenwart – des jüdisch-christlichen Verhältnisses übertragen werden. Im postkolonialen Kontext konnte Übersetzung zugleich aber auch ein Instrument der Ermächtigung sein, wenn Übersetzungen einen neuen diskursiven Raum der Identitätsbildung eröffneten und Kommunikation über sprachliche Grenzen hinweg ermöglichten.[353]

Welche methodologischen Konsequenzen folgen nun aus diesen Überlegungen? Bachmann-Medick folgert für die kulturtheoretische Ebene, dass der »Übersetzungscharakter der kulturwissenschaftlichen Gegenstände selbst« deutlich werde, »ihre nichtholistische Struktur«, »Hybridität und Gebrochenheit«.[354] Diese Erkenntnis lässt sich auch auf die Traditionshermeneutik übertragen. Mit der These eines »Immer-schon-Übersetztsein[s]«[355] von Kulturen kann an das Konzept der *différance* Derridas angeknüpft werden, dessen Relevanz für die Traditionshermeneutik bereits gezeigt wurde. Für die Untersuchung von Glaubenstraditionen ergeben sich weitere Probleme. Ziehen wir hier nochmals die Überlegungen Soloveitchiks heran, so muss die Besonderheit der Übersetzung religiöser Traditionen hervorgehoben werden. In seinem Verständnis geht der Glaube »nicht in seiner sozialen Funktionalität auf«[356], auch wenn dieser Aspekt des Glaubens nicht unberechtigt ist. Was Soloveitchik hier für den jüdischen Glauben postuliert, kann auch für das Christentum gelten. Glaubenserfahrungen sind performative Vorgänge, in denen der Gottesbegriff und der Zugang zum Glauben zugleich

350 Vgl. zu diesen beiden Zäsuren der Kirchengeschichte Körtner, Ulrich H. J.: Zäsur: Reformation. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 9–21, bes. 16; sowie Hoff: Zäsur: Gegenreformation, bes. 59.

351 Bachmann-Medick: Übersetzung als Medium, 452.

352 Ebd. 453.

353 Vgl. ebd.

354 Alle Zitate ebd.

355 Ebd. 454.

356 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 115.

Wirklichkeit gewinnen als auch verändern. Dies muss bei Übersetzungsvorgängen berücksichtigt werden: »Eben weil die in Gott zentrierte Perspektive des Glaubens nicht in die im Menschen zentrierte Perspektive der modernen Kultur überführbar ist, gibt es eine Grenze der Übersetzbarkeit religiöser Gebote und Lehren in kulturelle Kategorien.«[357] Im interreligiösen Dialog werden solche Herausforderungen durchaus diskutiert. So verweist Verhülsdonk auf die Komparative Theologie oder auch die Auseinandersetzung mit der Rezeption von Übersetzungsdiskursen in der angloamerikanischen Theologie.[358]

Die von Soloveitchik angeschnittene Problematik der Übersetzung religiöser Erfahrungen in kulturelle Diskurse hinein ist eine gemeinsame Herausforderung an religiöse Traditionen, die als letzter Impuls in diesen philosophisch-methodologischen Reflexionen stehen soll.

5.3 Übersetzbarkeit religiöser Sprache als gemeinsame Herausforderung an religiöse Traditionen

Womit sich bereits Soloveitchik auseinandersetzte, nämlich das Verhältnis von gesellschaftlich etablierter und religiöser Sprache, beschäftigt auch Hans Joas in seinem Werk *Die Macht des Heiligen*[359] sowie Jürgen Habermas in seiner Rede *Glauben und Wissen*[360] anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001. Die Problematik der Übersetzbarkeit betrifft nicht nur die Dialogsphäre von Judentum und Christentum bzw. anderen Religionen. Sie ist auch eine gemeinsame Herausforderung für Angehörige religiöser Traditionen gegenüber einer sich säkular verstehenden Gesellschaft. Menschen sind nie nur Teil einer einzigen Gruppe und so stehen Identitäten in vielfältigen Zusammenhängen, wie weiter oben bereits gezeigt wurde.

Jürgen Habermas weist auf den Umstand hin, dass in heutigen Gesellschaften die Verantwortung der Übersetzung religiöser Erfahrungen in eine säkulare Sphäre bei Angehörigen religiöser Traditionen gesehen und weniger als eine Aufgabe der Gesellschaft wahrgenommen wird.

> »Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden.«[361]

Dabei wird kaum berücksichtigt, dass religiöse Überlieferungen Gesellschaften von ihrer historischen Entwicklung her, aber auch durch die individuellen Glaubensidentitäten der Bürger*innen prägen: »Dieses selbe, naturalistisch nicht greifbare Autonomiebewusstsein begründet auf der anderen Seite auch den Abstand zu einer religiösen Über-

357 Ebd. 116.

358 Ebd. 117. Verhülsdonk verweist hier auf Hintersteiner, Norbert: Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Wien: WUV-Universitätsverlag 2001.

359 Vgl. Joas: Die Macht des Heiligen.

360 Vgl. Habermas: Glauben und Wissen.

361 Ebd. 21.

lieferung, von deren normativen Gehalten wir gleichwohl zehren.«[362] Aufgrund dieser fließenden Übergänge plädiert Habermas für eine »[k]ooperative Übersetzung religiöser Gehalte«[363].

> »Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.«[364]

Religiöse Sprache und Erfahrungen sind auch notwendig, um Sinnverhandlungen einer Gesellschaft zu ermöglichen, die im Bereich des Nicht-Sagbaren zu lokalisieren sind: z.B. in der »Irreversibilität *vergangenen* Leidens«[365]. Habermas spricht das Dilemma einer sich säkular verstehenden Gesellschaft an: »Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.«[366] Aufgabe einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik kann hier sein, die gemeinsame Herausforderung der religiösen Traditionen aufzuzeigen, religiöse Erfahrungen und religiöse Sprachformen in den säkularen Bereich hinein zu vermitteln. Das Potenzial dabei: religiöse Bildung und das Verständnis für religiöse Sprachformen können zur friedlichen Gestaltung der Gesellschaft, zum Erkennen politisch instrumentalisierter Religion und radikalisierter Strömungen und zum Umgang mit diesen beitragen.

Die »Übersetzung in kulturelle Begriffe lässt jedoch die semantischen Gehalte religiöser Gebote und Lehren nicht unberührt«[367], worauf Andreas Verhülsdonk in der Analyse Soloveitchiks hinweist. Mit dieser Herausforderung beschäftigt sich Hans Joas, wenn er über das Verhältnis der durch Wissenschaft geprägten Gesellschaft und Religionen sowie deren Verständigungsmöglichkeiten reflektiert:

> »Bei allen Gefahren, die der wechselseitigen verzerrten Wahrnehmung von Gläubigen verschiedener Religionen oder von Gläubigen und Nichtgläubigen weiterhin entspringen, sehe ich in der veränderten intellektuellen Lage eine beträchtliche Chance dafür, daß sich eine Sphäre öffnet, in der alle ihre Erfahrungen und Annahmen artikulieren und aufeinander beziehen können. Dies meine ich nicht im Sinne einer naiven Unterschätzung der Konflikte und Risiken solcher Versuche. Gerade denjenigen religiös Gläubigen etwa in den christlichen Traditionen wird viel zugemutet, die ihren Glauben bisher im Sinne einer Zustimmung zu einem Lehrgebäude auffassen wollten. Das hier entwickelte Religionsverständnis mutet ihnen zu, ihren Glauben in neuer Weise zu artikulieren und dabei doch die Kontinuität mit den tradierten Formen nicht zu verlieren.«[368]

---

362 Ebd. 12.
363 Ebd.
364 Ebd. 13.
365 Ebd.
366 Ebd.
367 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 115.
368 Joas: Die Macht des Heiligen, 23–24.

Der von Joas vorgeschlagene Zugang, verstärkt einen Dialog zwischen der »säkularen« und der »religiösen« Sphäre anzustreben, ist nicht zuletzt wegen der engen Verknüpfung von Sakralisierungsprozessen und Macht notwendig. Diese finden sich in der Kirche genauso wie in der Politik oder gesellschaftlichen Strukturen der Ungleichheit. Das Zweite Vatikanische Konzil hat hier mit der Größe der *Zeichen der Zeit* ein Korrektiv eingeführt, das die Kirche auf ihre Mitwelt verweist und somit auch die Frage der Übersetzbarkeit der verschiedenen Diskurse Glauben, Gesellschaft, Kultur usw. zu einer theologisch höchst relevanten macht.

Einen weiteren möglichen Ansatzpunkt für die Übersetzbarkeit religiöser Erfahrung – auch in eine allgemein kulturelle Sphäre hinein – findet Verhülsdonk in einer Weiterentwicklung der Inkommensurabilitätsthese durch den Philosophen Alasdair MacIntyre.[369] Zum Verstehen einer anderen Tradition sei eine »bilinguale Kompetenz«[370] erforderlich, die über ein rein technisches Übersetzen hinausgeht. So stellt MacIntyre fest: »The conception of language presupposed in saying this is that of a language as it is used in and by a particular community living at a particular time and place with particular shared beliefs, institutions, and practices.«[371] Um diesen Kontext ansatzweise zu verstehen, sei die »zumindest partielle Einführung in eine Lebensform«[372] notwendig. Diese gelinge am besten, wenn Übersetzungsprozesse nicht »by matching sentence with sentence«[373] geschehen, sondern wenn die Beteiligten sich wie ein Kind beim Erlernen einer Zweitsprache in eine Sprache und Kultur involvieren lassen: »Instead one has, so to speak, to become a child all over again and to learn this language – and the corresponding parts of the culture – as a second first language.«[374]

Zurecht bezeichnet Verhülsdonk diesen Verstehensansatz im Kontext des interreligiösen Dialogs als eine »anspruchsvolle Aufgabe, die eines starken Motivs bedarf, das in der eigenen religiösen Tradition verankert, also theologisch begründet, sein muss«[375]. Für den jüdisch-christlichen Kontext wurde bereits gezeigt, inwiefern diese erkenntnistheologische Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den jüdischen Traditionen und dem Jüdischen im Christlichen besteht. Für das (orthodoxe) Judentum bestand solch ein Grund zumindest von offizieller Seite lange Zeit nicht, wie Verhülsdonk anmerkt. Mit Bezug auf die Erklärung *To Do the Will of Our Father in Heaven*[376] sieht er allerdings die

369 Vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 118. Verhülsdonk nennt auch die Auseinandersetzungen Thomas Kuhns mit diesem Thema, denen im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter nachgegangen werden kann, die aber in diesem Zusammenhang von Interesse sind. Vgl. für seine Überlegungen ebd. 117. Für eine genauere Analyse von Kuhns Standpunkt verweist Verhülsdonk auf: Chen, Xiang: Thomas Kuhn's Latest Notion of Incommensurability. In: JGPS 28 (1997), 257–273. Kuhn äußert sich zu diesem Thema besonders in: Kuhn, Thomas S.: Commensurability, Comparability, Communicability. In: PSA – Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 2 (1982), 669–688, hier 673–673.

370 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 118.

371 MacIntyre, Alasdair: Whose Justice? Which Rationality? London: Duckworth 1988, 372–373.

372 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 118.

373 MacIntyre: Whose Justice, 374.

374 Ebd.

375 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 118.

376 Vgl. Den Willen unseres Vaters im Himmel tun.

Möglichkeit, dass eine solche Auseinandersetzung in Zukunft intensiviert werden könnte.[377] Im zweiten Teil dieser Studie werden nun verschiedene traditionshermeneutische Problemfelder genauer betrachtet, die unter anderem diese Frage aufgreifen werden.

377 Vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 118.

Zwischenreflexion

Im ersten Teil wurden Grundlagen einer theologischen Traditionstheorie rezipiert, reflektiert und aus einer interdisziplinären Perspektive analysiert. Begriffliche, theologiegeschichtliche und methodische Überlegungen verbanden sich dabei mit der Analyse konkreter Beispiele und der Erarbeitung theologischer Konsequenzen. Dabei eröffneten sich verschiedene hermeneutische Zugänge zum Phänomen der Tradition und zu konkreten Phasen der christlichen Tradition. In Kapitel 3 deutete sich bereits die wichtige Rolle des jüdisch-christlichen Dialogs und der Israeltheologie für eine Traditionshermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Rezeption an. Dabei darf auch die Gefahr einer hermeneutischen Instrumentalisierung des Judentums nicht aus dem Blick kommen. Der erste Teil zeigte auch, dass die Frage danach, wie Tradition definiert werden kann und welcher Traditionsbegriff in dieser Studie verwendet wird, nicht einfach zu beantworten ist. Eine solch einfache Antwort würde der aufgezeigten Vielfältigkeit des Traditionsbegriffs nicht gerecht werden. Tradition wurde insofern als Begriff umgrenzt, als es eine Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte gibt. Mit diesen Konzepten kann versucht werden, die Ungleichzeitigkeit von Traditionsentwicklungen zu beschreiben.

In den bisherigen Ausführungen wurden Traditionstheorien und Theologiegeschichte(n) aus einem spezifischen Blick heraus beleuchtet, mit dem Versuch, eine dekonstruktive, performative und kulturwissenschaftlich reflektierte Traditionstheorie zu skizzieren. Die entworfene Theorie und die dargestellten Methoden sind nicht nur ein den Thesen vorangestelltes Präskript, sondern haben epistemische und theologische Qualität. Denn durch alternative Theorien und Methoden ist es möglich, eine Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs und der Israeltheologie zu entwickeln, die sich der Gefahr der Enteignung und Marginalisierung bewusst ist. Gerade die christliche Theologie muss hier sensibel sein, da jüdische religiöse Traditionen in der Vergangenheit für christliche (Traditions-)Hermeneutik instrumentalisiert wurden. Durch neue Perspektiven wird es möglich, den Blick auf die »Anderen« zu verändern.

Die Dynamik kirchlicher Tradition, das heißt ihre auf Veränderung und Weitergabe gerichtete Kraft, ihre Beweglichkeit, ist eine zentrale Eigenschaft, um den Sendungsauftrag der Kirche erfüllen zu können. Weder ein Abbruch noch lineare, unbewegliche Kon-

tinuität können die komplexen Prozesse der Traditionsbildung adäquat beschreiben. Besonders deutlich wird dies im Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Erklärung *Nostra aetate*.

> »Das lehramtliche Bekenntnis zur bleibenden theologischen Bedeutung Israels gewinnt im Rahmen des religionstheologischen Neuansatzes von NA Konturen. Was man dort beobachten kann, dass nämlich die Kontinuität mit der Tradition in deren radikaler Neuinterpretation zu erfassen ist, gilt auch für ihre israeltheologische Verortung.«[1]

Diesen hier von Gregor Hoff beschriebenen Prozessen der Kontinuität und radikaler Neuinterpretation gilt es im Folgenden nachzugehen. Die bisherigen Überlegungen zur Traditionshermeneutik bewegten sich vor allem in einem theoretischen Rahmen. Im zweiten Teil dieser Studie werden zwei theologiegeschichtliche Phasen fokussiert, anhand derer sich jeweils ein Problemhorizont eröffnet. Rezeptionsprozesse stehen hier im Vordergrund.

In der Rezeption des Zweiten Vatikanums, insbesondere von *Nostra aetate* zeigt sich die Frage nach der Deutung von Tradition besonders deutlich (Kapitel 5). Unter Anwendung der dargestellten methodischen Perspektiven werden Transformationsprozesse in der Entstehung und Rezeption sichtbar. Das Problem einer »korrekten« Rezeption und Hermeneutik spitzt sich terminologisch in den von Benedikt XVI. verwendeten Bezeichnungen einer »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches«[2] und einer »Hermeneutik der Reform«[3] sowie deren Interpretation zu (Kapitel 6). Impulse aus der metaphorologischen Theologie eröffnen alternative Denkwege in der teilweise polarisierten Debatte. Die Frage nach der Interpretation des Konzils wäre allerdings zu kurz gegriffen, würde in der Rezeption nur ein Blick nach »innen« in die Diskussionen innerhalb der katholischen Kirche gerichtet. Diese Studie berücksichtigt insbesondere die Rolle des jüdisch-christlichen Dialogs und der Israeltheologie für die Deutung christlicher/katholischer Tradition nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Grund für diesen Konnex ist die These, dass sich gerade am Verhältnis von Kirche und Judentum – in seiner geschichtlichen und gegenwärtigen Vielfalt – die Dynamik kirchlicher Tradition zeigt. Dieses Phänomen ist kein Zufall. Die enge und doch ambivalente und spannungsreiche Verbindung christlicher/katholischer und jüdischer Tradition (ohne diesen Begriff für beide religiöse Strömungen gleichsetzen zu wollen) geht bereits auf ihre Entstehung zurück. Mit dieser theologiegeschichtlichen Phase beschäftigt sich Kapitel 7, woraus wiederum ein spezifischer Problemhorizont entsteht (Kapitel 8): Wie wird »das Christentum« theologisch von Seiten »des Judentums« interpretiert? Welches Ringen mit der Stabilität und doch Veränderbarkeit von Tradition(en) gibt es in Diskursen jüdischer Strömungen? Diese Fragen können angesichts der Pluralität der Positionen innerhalb der jüdischen religiösen Traditionen nur exemplarisch behandelt werden. Ebenso berücksichtigt werden muss, dass der Versuch, hier ein jüdisches Selbstverständnis zu referieren, vom Standpunkt einer katholischen Theologin her getätigt wird. Fehlen darf diese Perspektive in einer Arbeit

---

1 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 90.

2 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 11.

3 Ebd.

im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs trotz der erkenntnistheoretischen Vorbehalte und der Grenzen des eigenen Horizonts dennoch nicht. Traditionstransformationen sind eine Herausforderung, die jüdische und christliche Traditionen teilen.

Während im ersten Teil traditionstheoretische und traditionshermeneutische Aspekte im Mittelpunkt standen, widmet sich der zweite Teil verstärkt der Rezeption von Tradition und der Anwendung der Traditionstheorie auf traditionshermeneutische Problemfelder.

Zweiter Teil | Tradition und Rezeption: Traditionshermeneutische Problemfelder

Traditionsgeschichte ist Rezeptionsgeschichte. Das gilt sowohl für die Interpretation und Aneignung religiöser Primärtexte als auch deren theoretisch-theologische Durchdringung. Auch diese Studie ist davon nicht ausgenommen und somit Teil eines Rezeptionsprozesses. Die Zwischenreflexion hat bereits gezeigt, wie bestimmte theoretische Perspektiven andere Blicke auf theologiegeschichtliche Phasen und problematische Theoriekonzepte ermöglichen. Bruchstellen und Problemüberhänge werden vor allem in Umbruchszeiten sichtbar und auch bei der Beschäftigung mit Neuem. Der jüdisch-christliche Dialog in seinen unterschiedlichen Ausprägungen der verschiedenen jüdischen und christlichen Denominationen zeigt dies besonders. Er ist trotz mehrerer Jahrzehnte der Dialogpraxis noch immer zu erschließendes Terrain. Warum ist das so? Es liegt in der Charakteristik des Dialoges, nicht ein fest umgrenzter und nach und nach definierbarer Bereich zu sein, sondern in den konkreten Sprechakten, Handlungen und Beziehungen immer erst zu entstehen. Gerade hier werden Herausforderungen für die verschiedenen theologischen Disziplinen offengelegt. Es zeigen sich Rückfragen an den Traditionsbegriff, das Offenbarungsverständnis, Gottesvorstellungen oder pastorale und liturgische Selbstverständlichkeiten.

Zwei theologiegeschichtliche Perspektiven führen nun noch stärker in das Feld der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs. Der erste Fokus auf die Rezeptionsgeschichte von Nostra aetate verweist auf das Problemfeld der Traditionshermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der zweite theologiegeschichtliche Fokus auf die Entstehungszeit jüdischer und christlicher Strömungen eröffnet die Perspektive hin zu Transformationen in jüdischen Ansichten über das Christentum.

Wenn von Problemfeldern bzw. Problemhorizonten die Rede ist, wird der Begriff »Problem« nicht nur in seiner alltagssprachlichen Bedeutung als »Schwierigkeit«, sondern in seiner ganzen Komplexität vorausgesetzt: ein Problem ist ein komplexer Sachverhalt oder eine Frage, die Herausforderungen birgt und deren Lösung nicht von vornherein klar ist. Diese Problemfelder sind nicht nur »Bewährungsproben« für die erarbeitete

Traditionshermeneutik, sondern gleichzeitig Entwicklungsfelder dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie. Mit dieser Bezeichnung, die vor allem im dritten Teil dieser Studie weiter entfaltet wird, werden die Transformationen in der Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie zu fassen versucht, die durch Impulse aus dem jüdisch-christlichen Dialog und der Israeltheologie angestoßen werden. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie kann aber auch über den jüdisch-christlichen Dialog hinaus Impulse für alle theologischen Disziplinen geben.

Im zweiten Teil soll nun dargestellt werden, wie sich innerhalb der Theologie bereits Ansätze einer solchen dialogsensiblen Traditionshermeneutik herausbilden bzw. welche Problemfelder sich auch in Hinblick darauf zeigen. Es geht darum, neue »Blicke« auf theologiegeschichtliche Phasen und theologische Probleme zu etablieren. Die Analysen des zweiten Teils sind Versuche, solch neue Perspektiven einzunehmen, z.B. durch die Linse der Metapherntheorie, der Postkolonialität oder der Kulturwissenschaften. Unter spezifischen Stichworten wie Zeit, Raum, Gedächtnis, Tradition, Macht, Metaphern, Akt(ualisierung) oder Differenz werden die methodischen Perspektiven aus dem ersten Teil aufgerufen und theologisch verarbeitet. Diese Zugänge werden auf unterschiedliche Bereiche angewendet: In Kapitel 5, um die Transformationen in der Rezeptionsgeschichte von Nostra aetate 4 zu betrachten; in Kapitel 6, um sich der Debatte um eine Hermeneutik der Reform und eine Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches, auch angeregt durch Benedikt XVI., anzunähern; in Kapitel 7, um die Erkenntnisse zur Erforschung der christlichen und rabbinisch-jüdischen Anfänge differenziert zu betrachten; in Kapitel 8, um eine jüdische Kontroverse zur Deutung des Christentums im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs darzustellen und genauer zu verstehen.

Die »neuen« Blicke werden auf die Inhalte hin erprobt und weiterentwickelt. Dieser multimethodische, theologisch, kulturwissenschaftlich, philosophisch, sprachwissenschaftlich und metaphorologisch geprägte Ansatz soll neue Denkwege eröffnen. Ziel ist nicht die Vollständigkeit der Analyse, sondern die Erprobung alternativer Perspektiven und die Entwicklung einer Traditionshermeneutik, die sensibel für die Transformationen der Israeltheologie und die Entwicklungen des jüdisch-christlichen Dialogs ist.

Kapitel 5 | Theologiegeschichtlicher Fokus I: Rezeptionsgeschichtliche Verschiebungen von *Nostra aetate* 4 in 50 Jahren

Eine Reflexion der rezeptionsgeschichtlichen Verschiebungen von *Nostra aetate*, besonders Artikel 4, über mehr als 50 Jahre hinweg zu leisten, birgt mehrere Hindernisse.

So ist der *Untersuchungsgegenstand* so umfangreich, dass eine vollständige Sichtung jeglicher Rezeptionsvorgänge in Forschungsliteratur, offiziellen Texten, dem öffentlich-medialen Diskurs, Diskussionen anderer Glaubensgemeinschaften, persönlichen Glaubenszeugnissen, pastoralen Handlungsfeldern etc. nicht möglich ist. Nur exemplarisch können Rezeptionsmomente herausgegriffen werden, die zwar repräsentativ sind, andererseits aber nur einen kleinen Ausschnitt der Konzilsrezeption darstellen. Ein Problem von (Kirchen-)Geschichtsschreibung generell ist, dass häufig schriftliche Quellen herangezogen werden, weil diese meist gut zugänglich sind. Auch in dieser Studie werden vor allem schriftliche Zeugnisse der Konzilsrezeption untersucht. Im Bewusstsein muss allerdings stehen, dass Konzilsrezeption auf vielen verschiedenen Ebenen stattfindet. Eine für die Kirche wesentliche Dimension ist jene der Erfahrungen und Handlungen.

Methodisch stellt sich die Frage nach der Auswahl von Referenztexten, die zur Analyse der rezeptionsgeschichtlichen Verschiebungen herangezogen werden. Wie bereits beschrieben wurde, wird auf den folgenden Seiten ein multimethodischer Ansatz gewählt. Ausgehend von verschiedenen theoretischen Zugängen werden einzelne Aspekte in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* 4 näher beleuchtet. Anders als in einer systematischen Analyse von chronologisch geordneter Forschungsliteratur wird versucht, unterschiedliche Formen von Traditionsbildungs- und Rezeptionsprozessen miteinzubeziehen, auch was die Materialität dieser Prozesse betrifft. Dazu gehören grundlegende Orientierungsmuster wie Zeit und Raum, die Tradition und Rezeption maßgeblich beeinflussen. Individuell-biografische Zugänge sollen ebenso berücksichtigt werden wie die Mikroebene sprachlicher Strukturen der Konzilstexte und der Rezeptionsliteratur. Überblicksartig angelegte Analysen werden immer wieder ergänzt durch Detailexkurse, etwa in die Vorgeschichte von *Nostra aetate* oder einzelne Biografien, die mit der Erklärung eng verbunden sind.

Wissenschaftstheoretisch muss über die Begrifflichkeiten in der Analyse und den eigenen erkenntnistheoretischen Standpunkt reflektiert werden. Die eigene Position innerhalb dieses Reflexions- und Traditionsprozesses wurde an anderer Stelle bereits offengelegt. Ebenso fand eine ausführliche Beschäftigung mit dem Traditionsbegriff statt. Eine Auseinandersetzung mit dem Rezeptionsbegriff steht indes noch aus. Ausgehend vom Zusammenhang zwischen Tradition und Rezeptionsprozessen steht solch eine Reflexion nun am Anfang des ersten theologiegeschichtlichen Fokus.

1. Rezeption als deskriptiver und normativer Begriff

Rezeption und Hermeneutik sind zwei Konzepte, die eng miteinander verbunden sind, ebenso wie die Begriffe Rezeption und Tradition. Rezeption betont die Perspektive der Aufnahme und Aneignung, zurückgehend auf den lateinischen Begriffsursprung *recipere*, was »aufnehmen, empfangen« bedeutet.[1] Rezeption ist damit ein *Teil* des Traditionsprozesses und gleichzeitig ein Phänomen, das Traditionsbildung intensiv beeinflusst. Ansätze aus der literarischen Rezeptionstheorie sind hier besonders interessant, da sie die Beziehung von Texten und der rezipierenden Person untersuchen. Ohne heilige Schriften mit literarischen Texten gleichsetzen zu wollen, ist eine Berücksichtigung texthermeneutischer und rezeptionstheoretischer Prozesse innerhalb der Weitergabe religiöser Traditionen in Form von Schriften oder Ritualen unverzichtbar. Warum dies notwendig ist und welcher Unterschied zwischen einer religiösen und einer literarisch-kulturtheoretischen Deutung von Texten oder Ritualen besteht, wurde bereits im Zuge der methodologischen Reflexion im Zusammenhang mit religiöser Erfahrung angedeutet.[2] Religiöse Texte und Rituale können und müssen als Teil menschlicher Zeichen- und Kultursysteme mit kulturwissenschaftlichen und hermeneutischen Methoden erschlossen werden. Andererseits können diese heiligen Schriften und Rituale nicht auf ihre kulturelle Bedeutung beschränkt werden. Sie entfalten ihre Sinngebung auch auf der Ebene des religiösen Bewusstseins und sind mit der Dynamik der Glaubenserfahrung verbunden.

Wie auch schon Tradition kann Rezeption als »deskriptiver Terminus« für die »faktische Aufnahme eines Werks durch ein Publikum« sowie als »normativer Terminus« für »die korrekte oder angemessene Wahrnehmung, Deutung oder Bewertung« verwendet werden.[3] Das Zusammenspiel beider Aspekte ist für die Rezeption des Konzils höchst relevant. So stellt Henning Tegtmeyer im Metzler Lexikon der Literatur fest:

> »Es scheint, als setze der deskriptive Gebrauch von ›Rezeption‹ den normativen voraus. Denn wer z.B. H. v. Kleists Dramen als vom zeitgenössischen Publikum missverstanden beschreibt, muss offenbar schon einen Begriff angemessenen Verstehens entwickelt

---

1 Vgl. Tegtmeyer, Henning: »Rezeption«. In: Burdorf, Dieter/Fasbender, Christoph/Moenninghoff, Burkhard (Hg.): Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. 3. Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007, 649–650, hier 649.

2 Vgl. die Auseinandersetzungen mit dem theologischen Traditionsbegriff nach Wiedenhofer in Kapitel 4, S. 114ff.

3 Alle Zitate Tegtmeyer: »Rezeption«, 649.

> haben. Das wirft die Frage nach dem Adäquatheitskriterium von ›Rezeption‹ auf. Intentionalistische Hermeneutiken und Produktionsästhetiken sehen die Übereinstimmung der Rezeption mit den produktionsleitenden Intentionen des Autors als Maßstab an, während sich Werkästhetiken eher am Text oder Werk selbst orientieren. Der Grundgedanke der Rezeptionsästhetik im Anschluss an H. R. Jauß und W. Iser besteht dagegen darin, im Akt der Rezeption selbst den Maßstab für deren Angemessenheit oder Unangemessenheit zu finden. Dabei wird der Akt des Rezipierens nicht als Erfassen eines fertigen Sinns oder eines schon fixierten Wertes aufgefasst, sondern als Ergänzung oder Vervollständigung des Textes oder Werkes.«[4]

Das Zitat berührt mehrere Bereiche, die es in der Beschäftigung mit einer adäquaten Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie des Zweiten Vatikanischen Konzils zu diskutieren gilt. Bereits die Rede von einer *angemessenen* oder *adäquaten* Konzilshermeneutik, die in den bisherigen Ausführungen immer wieder verwendet wurde, macht eine Reflexion des vorausgesetzten Rezeptionsbegriffs notwendig. Auch in der vorliegenden Studie werden normative Kriterien für die Rezeption des Konzils erarbeitet, und zwar im Kontext der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs. Begründet wird dieses Vorgehen damit, dass der jüdisch-christliche Dialog als theologischer Ort wesentlich zum Kern katholischen und christlichen Theologietreibens gehört. Welche normativen Kriterien dies sind und inwiefern die Israeltheologie und der jüdisch-christliche Dialog eine solch bedeutende Rolle innerhalb der Theologie und des christlichen Glaubens spielen, wurde bereits im ersten Teil der Arbeit angedeutet. Eine genauere Auseinandersetzung damit folgt im dritten Teil, wo es um die Entwicklung dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie geht. Andererseits soll damit *nicht einfach eine weitere normative* Auslegung des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgen. Eine strenge Polarisierung der Größen Bruch und Kontinuität wäre eine starre normative Auslegungsweise des Konzils. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie implizieren allerdings eine Sensibilität für die eigene Normativität. Verabsolutierenden Tendenzen soll damit vorgebeugt werden, weil sie im jüdisch-christlichen Gespräch aber auch mit anderen Religionen, Konfessionen oder Weltanschauungen einen echten Dialog verhindern. Die eigene Eingebundenheit in eine Tradition kommt nicht selbstkritisch in den Blick. *Nostra aetate* stellt den Anspruch, im Zeugnis des eigenen Glaubens dennoch den Glaubenserfahrungen der anderen einen Raum zu geben:

> »Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen [den anderen Religionen, EH] finden, anerkennen, wahren und fördern.« (NA 2)

Bereits die Rede von einer »Rezeptionsgeschichte« lenkt die Perspektive auf die Leser*innen bzw. – wenn es um das Zweite Vatikanische Konzil geht – auf die Akteurinnen und Akteure, welche die Texte des Zweiten Vatikanums lesen, deuten und umsetzen. In

4 Ebd. 650. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

der Literaturtheorie stellt die Rezeptionsgeschichte ein »Konzept literarischer Traditionsbildung [dar], das die literarisch-historische Subjektposition nicht (wie die ältere Wirkungsgeschichte) den Werken selbst, sondern deren wechselnden Rezipienten zuspricht«[5]. Die in der literarischen Forschung zu beobachtende Spannung zwischen einer Deutung von Texten, die ganz auf die textimmanenten Merkmale selbst oder die Intention des Autors bzw. der Autorin fixiert ist, und einer Auslegungsweise, die sich stark auf die Rezipierenden fokussiert, lässt sich auch im theologischen Bereich beobachten.

2. Perspektiven auf Transformationsprozesse in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* 4

Im ersten Teil wurden Aspekte einer theologischen, kulturwissenschaftlich reflektierten und performativ sowie dekonstruktiv geprägten Traditionstheorie entworfen. Diese Perspektiven sollen nun verschiedene Blickwinkel auf Transformationsprozesse in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* 4 ermöglichen. Leitend sind Analysekategorien, die in der methodologisch-philosophischen Reflexion erarbeitet wurden. Für die folgenden Untersuchungen werden dazu herausgegriffen: Zeit, Gedächtnis, Raum, Macht und Differenz.

2.1 ZEIT | Zeitliche Rhythmen der Konzilsrezeption – oder: eine Rezeptionsgeschichte der Jubiläen

Es ist ein kulturgeschichtliches und in diesem Fall rezeptionsgeschichtliches Phänomen, dass der Beginn oder die Vollendung eines Jahrzehntes immer wieder Anlass zur Reflexion über bestimmte Ereignisse sind.[6] Die Rezeption des Konzils ist geprägt von solch zeitlichen Rhythmen. Dies zeigen die zahlreichen Publikationen, die beispielsweise anlässlich verschiedener Zehn-Jahres-Perioden entstanden.[7] 50 Jahre *Nostra aetate* gab auch

---

5 Neecke, Michael: »Rezeptionsgeschichte«. In: Burdorf, Dieter/Fasbender, Christoph/Moenninghoff, Burkhard (Hg.): Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. 3. Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007, 650–651, hier 650. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

6 Das 60-jährige Jubiläum der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Oktober 2022 konnte dem Publikationsprozess geschuldet in der folgenden Analyse nicht mehr berücksichtigt werden. Die weiter unten beschriebenen erinnerungskulturellen Phänomene (Vorträge, Gedenkgottesdienste, Zeitungsartikel, öffentliche Auseinandersetzung etc.) konnten aber auch für dieses Jubiläum beobachtet werden. Der Beginn des Konzilsjubiläums führte bisher noch nicht zu einer Publikationstätigkeit, die mit den anderen Jubiläen vergleichbar wäre, was mit dem *Beginn* der Jubiläumsperiode und den zeitlichen Abläufen von Publikationsabfassungen zusammenhängen könnte.

7 Um nur einige Beispiele allgemeiner, deutschsprachiger Studien und Sammelbände zum Konzil zu nennen, die sich selbst im Titel auf solche 10-Jahres-Jubiläen beziehen, vgl. z.B. zu *10 Jahren Konzil*: Döpfner, Julius/Bauch, Andreas (Hg.): Zehn Jahre Vaticanum II. Alois Brems zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Regensburg: Friedrich Pustet 1976.

Anlass zu einer katholischen Stellungnahme zum jüdisch-christlichen Dialog. Die beiden genannten jüdisch-orthodoxen Dokumente erschienen ebenso zu dieser Zeit.

Solch zeitliche Rhythmen sind Absicherungsstrategien, die zwischen den Vorgängen Erinnern und Vergessen liegen. Sie sind außerdem Merkmale von Sakralisierungsprozessen, da sie eine rituelle[8] Aneignung eines Ereignisses fördern. Jubiläen sind nämlich

---

20 Jahre Konzil: Riedl, Bernhard/Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln: 20 Jahre nach dem Konzil. Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln vom 3. bis 4. Juni 1985 im Katholisch-Sozialen Institut, Bad Honnef. Protokoll und Redaktion Bernhard Riedl. Köln: Erzbischöfliches Generalvikariat 1985.

30 Jahre Konzil: Grillmeier, Alois/Schwörzer, Horst (Hg.): 30 Jahre nach dem Konzil. Ökumenische Bilanz und Zukunftsperspektive. Leipzig: St. Benno 1993.

40 Jahre Konzil: Belok, Manfred/Kropač, Ulrich (Hg.): Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005; Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.): Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate* (STSud.I 3). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2007; HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005; Euler, Walter Andreas (Hg.): 40 Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen. Trier: Paulinus 2005.

50 Jahre Konzil: Ernesti, Jörg (Hg.): Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013; Ebenbauer, Peter (Hg.): Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014; Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach Nostra Aetate. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015; Bischof, Franz Xaver/Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016; Krätzl, Helmut: Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013; Miggelbrink, Ralf: 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2011. Einen Überblick zur Literatur über das Konzil gibt auch Bischof, Franz Xaver: Konzilsforschung im deutschsprachigen Raum. Ein Literaturbericht. In: Bischof, Franz Xaver (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum (MKHS Neue Folge 1). Stuttgart: Kohlhammer 2012, 13–25.

60 Jahre Konzilsbeginn: Theologie aktuell. Die Zeitschrift der Theologischen Kurse 37 (2021/22) H. 4: Schwerpunkt »60 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil«; Batlogg, Andreas R.: Aus dem Konzil geboren. Wie das II. Vatikanische Konzil der Kirche den Weg in die Zukunft weisen kann. Innsbruck: Tyrolia 2022.

8 Die Frage, inwiefern der Ritualbegriff hier im engeren Sinn angewandt werden kann, müsste noch vertieft werden. An dieser Stelle können (noch) keine repräsentativen Aussagen darüber gemacht werden, ob es sich wiederholende, formale Merkmale übergreifender Erinnerungspraktiken im Zusammenhang mit Konzilsjubiläen gibt. Gemeinsamkeiten der Konzilsfeierlichkeiten können insofern beobachtet werden, als beliebte Motive rezipiert (z.B. »Aggiornamento«; Fenster wurden aufgemacht), bestimmte Formen inszeniert (Tagungen, Vorträge, Publikationen, Gottesdienste, Jubiläumsveranstaltungen) sowie besondere Autoritäten und Auskunftsquellen (»Zeitzeugen/Zeitzeuginnen«, Fotos, Audio- und Videozeugnisse) herangezogen werden. Das Konzil wird medial auch wortwörtlich als ein Ereignis der »Superlative« gehandelt, vgl. exemplarisch: Es war »zweifellos das größte, wichtigste und einschneidendste kirchliche Ereignis des 20. Jahrhunderts« (https://www.katholisch.at/konzil [18.12.2022]). Es wäre nun interessant, ausgehend von diesen Beobachtungen Erinnerungsrituale zu identifizieren. Vgl. für eine Reflexion zum Beginn des 50-jährigen Konzilsjubiläums auch Höhn: Zwiespältig und unbequem.

häufig kollektive Inszenierungen, die auf die Stärkung des gemeinsamen Bezugs zu einem bestimmten Ereignis abzielen (man denke z.B. ganz konkret an Jubiläumsfeiern von Kirchen, Schulen, Universitäten oder Unternehmen).[9]

Jubiläen repräsentieren zum einen eine bewusste und zum Teil institutionalisierte Erinnerung. Zum anderen zeigen sie aber, dass solche Erinnerungsrhythmen notwendig sind und das zu Erinnernde der Gefahr des Vergessens ausgesetzt ist. So sind Jubiläen »herausgehobene, außeralltägliche Ereignisse innerhalb kulturell dicht codierter Zeitabläufe«[10]. In der Rezeption wird beides deutlich: Zunächst gibt es vor allem eine stetige Rezeption des Konzils im Alltag der Kirche, in theologischen Auseinandersetzungen oder Gesprächen. Es gibt allerdings ebenso die wiederkehrend intensivierten Reflexionen. So werden einer »linearen Zeitstruktur […] Zäsuren eingeschrieben und ein Zeitrhythmus festgelegt, was den Übergang von Linearität zur Zyklizität ermöglicht«[11]. Solche Zäsuren sind in der Rezeption eines »Großprojektes«, welches das Zweite Vatikanische Konzil darstellt, notwendig. Dies liegt im großen Umfang der Texte begründet, im umfassenden Wandel der Kirche, der über die Generationen wachsen muss und institutioneller Implementierung bedarf. All dies ist nicht eine Agenda für wenige Jahre – und dies sollte das Konzil wohl auch nicht sein. Jubiläen können insofern, um in der Sprache des Projektmanagements zu sprechen, Meilensteine sein, an denen Teilziele erreicht werden und Bilanz gezogen wird. Aber auch die Nicht-Rezeption ist eine Form von Rezeption und kann bewusst gesetzt und inszeniert werden, wie das Beispiel der Piusbruderschaft zeigt.[12]

Die Ambiguität der Konzilsjubiläen spiegelt sich in der theologischen Forschung wider. So schreibt Hans-Joachim Höhn über die Feierlichkeiten anlässlich der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils vor 50 Jahren:

> »Der 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils markiert eine bedeutsame Schwelle. Er erinnert an ein Ereignis, das noch zur Biographie vieler Zeitgenossen gehört und zu dem ebenso viele Menschen keinen Zugang aus eigenem Erleben

9 Hans Joas setzt sich mit den Zusammenhängen von Ritual und dem Heiligen auseinander (vgl. Joas: Die Macht des Heiligen, 111–163). Seine kurzgefasste These ist im weiteren Sinn für die Untersuchung der Konzilsjubiläen interessant: »Der Schlüsselgedanke dieses Kapitels läßt sich damit abschließend auf die Formel bringen, daß ein Ritual eine kontrollierte Umwelt schafft, die die Mechanismen des Alltagslebens zeitweise außer Kraft setzt. Damit können Idealzustände erlebbar gemacht werden, und zwar so, daß sie nach Rückkehr in den Alltag als intensive Erfahrungen im Gedächtnis bleiben.« (Ebd. 163). Konzilsjubiläen sollen den Menschen so die Texte oder die Atmosphäre des Konzils auch nach längerer Zeit wieder näher bringen und Aneignungsmöglichkeiten eröffnen. Der Kongress »Das Konzil eröffnen«, der Anfang Dezember 2015 in München stattfand, ist ein Beispiel aus dem akademischen Bereich (vgl. Bischof, Franz Xaver/Böttigheimer, Christoph/Dausner, René: Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016).

10 Vgl. Eybl, Franz M./Müller, Stephan/Pelz, Annegret: Jubiläen. Eine Einleitung. In: Eybl, Franz M./Müller, Stephan/Pelz, Annegret (Hg.): Jubiläum. Literatur- und kulturwissenschaftliche Annäherungen. Unter Mitarbeit von Thomas Assinger und Dennis Wegener. Göttingen: V&R unipress 2018, 7–10, hier 9.

11 Ebd.

12 Vgl. für eine nähere Auseinandersetzung mit dem Einfluss der Piusbruderschaft auf die Hermeneutik des Konzils: Kapitel 6, Unterkapitel 1.3 »Gedächtnis | Theologie einer Biografie«, S. 228ff.

mehr haben. In nochmals 50 Jahren wird es ausnahmslos ein Ereignis sein, dessen Anfang und Verlauf nur noch aus den Konzilsakten erschlossen werden kann. Der Geist des Konzils lässt sich dann nur noch in seinen Texten und Beschlüssen finden. Dann wird die Verlegenheit vielleicht noch größer sein, wenn die Frage aufkommt, ob und wie man angesichts einer neuen runden Zahl ein Konzilsjubiläum angemessen begehen sollte. Schon im Jahr 2012 wird deutlich, dass Jubiläen etwas Zwiespältiges sind. Man schaut im Rückspiegel auf ein zukunftsweisendes Geschehen. Zugleich nimmt die Besorgnis zu, ob diese Zukunft nicht schon vorbei oder vertan ist.«[13]

Höhns Beobachtungen tangieren die bisherigen Überlegungen zu den Dynamiken von Erinnern und Vergessen. Jubiläen sind zeitliche Schwellen, Übergänge, in denen Spannungen und Dynamiken besonders sichtbar werden. So erscheint es plausibel, warum gerade an solchen Schwellen Reflexionen entfacht, Fragen neu gestellt und bisherige Deutungen hinterfragt werden. Höhn ortet im Rezeptionsprozess ein Problem für die Tradition: »Die lebendige Überzeugung, dass das Konzil für Ideale steht, die über den Tag hinaus Bestand haben, kann nicht tradiert werden. Sie muss jeweils neu geweckt und bestärkt werden. Dafür könnte ein Konzilsjubiläum ein passender Anlass sein.«[14]

Ein Jubiläum ist damit gewissermaßen ein Ritual der Erinnerung und des Neubeginnes. Seinen Ursprung hat das »Jubiläum« in den Jubeljahren des Alten Testaments.[15] Wie von Jan und Aleida Assmann in Bezug auf das kulturelle Gedächtnis beschrieben, implizieren Jubiläen Übergangsprozesse vom individuellen Gedächtnis zu einem künstlich erzeugten kulturellen Gedächtnis. Die aktiv am Konzil Beteiligten werden älter, die Strukturen des Gedächtnisses verändern sich und die Frage der Rezeption wird eine Frage der Erinnerung. Erinnerung ist aber – wie bereits festgestellt wurde – von Ein- und Ausschließung geprägt, nicht nur mit manipulativer Absicht, sondern schon notwendigerweise. Nicht alles kann weitergegeben werden. Höhn konstatiert: »Jubiläen sind Entfernungsangaben. Sie verdeutlichen den Abstand zwischen ›damals‹ und ›heute‹ und haben den Effekt, sich dieses Abstandes bewusst zu werden.«[16] Auf der Tagung »Das Konzil ›eröffnen‹« im Dezember 2015 sprach auch Peter Hünermann an, dass im »Verlauf des Konzilsjubiläums selbst von 2012–2015 […] international gesehen ein wesentlicher Schritt in der Rezeption des Konzils vollzogen worden [ist]: der Übergang von einer ›kommunikativen Erinnerung‹ zu einer ›kulturellen Erinnerung‹«[17].

Die zeitlichen Rhythmen sind Teil der Materialität des Rezeptionsprozesses, Teil der »äußeren« Rahmenbedingungen von Rezeption, die aber nicht bloße Äußerlichkeit sind,

---

13 Höhn, Hans-Joachim: Zwiespältig und unbequem. Wie feiert man angemessen ein Konzil? In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 2–5, hier 2.

14 Höhn: Zwiespältig und unbequem, 2.

15 Vgl. Eybl/Müller/Pelz: Jubiläen, 9.

16 Höhn: Zwiespältig und unbequem, 3.

17 Hünermann, Peter: Zum internationalen Stand der Konzilsrezeption – Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Antworten auf Prof. Dr. Massimo Faggioli, Prof. Dr. Christoph Theobald. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 50–56, hier 50.

sondern der Rezeption eine Form verleihen. Retrospektion und Zukunftsvision verbinden sich im Jubiläum – für manche zu neuer Tatkraft, für andere eher zu Melancholie.

> »Jubiläen haben ihre Tücken, lenken sie doch zuerst einmal den Blick zurück. Die Herausforderung jedes Gedenkens besteht angesichts dessen darin, jene zukunftseröffnenden Einsichten der Vergangenheit zu heben, die bereits seinerzeit ausgesprochen, mitgedacht oder auch nur mitgemeint waren, unter Umständen aber in der Wirkungsgeschichte bisher nicht zur Entfaltung kamen.«[18]

Darin liegt nun auch die normative Kraft von Jubiläen in Rezeptionsprozessen. Sie dienen als die bereits angesprochenen Meilensteine. Bisherige Ergebnisse werden evaluiert, überprüft, neue Ziele gesteckt. Bleibt nur die Frage, wer diese Evaluation vornimmt, wer Bisheriges beurteilt, wer Neues entwickelt. Auf der Hand läge natürlich, diese Rolle allein dem kirchlichen Lehramt zuzusprechen. Doch gerade ein Blick auf die Verantwortlichkeiten, die das Zweite Vatikanische Konzil vergibt, macht deutlich, dass eine Antwort differenzierter ausfallen muss. Die Fülle der Konzilsdokumente nennt verschiedenste Menschen, die mit der Umsetzung des Konzils betraut werden. In der Erklärung *Nostra aetate* beispielsweise adressiert die Kirche in einer Aufforderung zum Gespräch mit anderen Religionen »ihre Kinder« (NA 2)[19]. Das Vorwort der Pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* ist bekannt dafür, sich an die gesamte Menschheit zu richten:

> »Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil nach einer tieferen Klärung des Geheimnisses der Kirche ohne Zaudern nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht.« (GS 2)

Damit ist klar, dass auch andere Interpretationsperspektiven berücksichtigt werden müssen, dass die Kirche nicht allein die Deutungshoheit über ihre Tradition, ihre Geschichte und auch ihre Jubiläen innehat. Interpretationen kommen von verschiedensten Seiten und Jubiläen scheinen auch Anlass für diese Reflexionen zu sein.

Rezeption ist ein Phänomen, das in der Metaanalyse immer selbst im Prozess steckt und erst im Nachhinein kategorisiert werden kann. Insofern stellt das zeitliche Moment in jedem rezeptionsanalytischen und rezeptionstheoretischen Prozess eine hermeneutische Herausforderung dar.

> »Jubiläen als Zeitindices erzeugen also kulturelle Semantiken, die in Beziehung zu den Trägern der Jubiläen in verschiedenster Weise verstanden werden können. […] Welche Konsequenzen hat das Innehalten, die Zäsur gegenüber der Kontinuität der Zeitläufe? Welche kulturellen Praktiken bilden sich heraus? Was tut sich im Vor- und Nach-

---

18 Orth, Stefan: Jenseits der Jubiläen. Theologen loten die Zukunft des Zweiten Vatikanums aus. In: HK 70 (2016) H. 2, 31–33, hier 31.

19 In der Übersetzung von *Nostra aetate* auf der Homepage des Vatikans, die in dieser Arbeit grundsätzlich verwendet wird, ist die Wortform »Filios« mit »Söhne« übersetzt. Ich folge hier allerdings der Übersetzung in: HThK Vat. II. Band 1: Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 357.

feld des Jubels? Welche Artefakte bringt ein Jubiläum hervor und wie werden Jubiläen selbst zum Gegenstand von Artefakten? Was wird umjubelt und wie wird den Gegenständen der Jubiläen durch den quasi objektiven Zeitpunkt, an dem sie gemessen werden, Geltung zugeschrieben? Wer bestimmt Jubiläumseignung, was in Zeiten immer hemmungsloserer Selbstverliebtheitsszenarien vielleicht keine unwichtige Frage ist.«[20]

Die hier angeführten Fragen stellen Leitlinien eines literatur- und kulturwissenschaftlichen Sammelbandes zum Phänomen der Jubiläen dar. Sie sind aber auch für die Erforschung der Konzilsjubiläen interessant: In Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil kann eine Orientierung an solchen zeitlichen Abschnitten in der Rezeption beobachtet werden. Das *Innehalten* der Jubiläen hat eine zukunftsweisende Funktion, wie Jan-Heiner Tück im Geleitwort des Sammelbandes *Erinnerung an die Zukunft*[21] betont: »Fünfzig Jahre danach gilt es, innezuhalten und sich neu auf die Kernaussagen des Konzils zu besinnen.«[22] Hier zeigt sich auch die normative Dimension von Jubiläen. Wenn Tück von »Kernaussagen« spricht, wird eine Auswahl und Fokussierung vorgenommen, die wiederum zukünftige Forschungen beeinflusst.

Das 50-jährige Jubiläum des Konzils wurde auf verschiedenen Wegen zelebriert, etwa in der Publikation wissenschaftlicher Texte und theologischer und lehramtlicher Erklärungen und Reden.[23] Das Konzilsjubiläum brachte auch *Artefakte* hervor wie die Skulptur »*Synagoga* and *Ecclesia* in Our Time«, die das Motiv einer der *Synagoga* überlegenen *Ecclesia* transformiert.

»The statue commissioned by Saint Joseph's University to mark the declaration's 50th anniversary reinterprets the medieval motif of *Synagoga* and *Ecclesia* to reflect Catholic teaching today. ›*Synagoga* and *Ecclesia* in Our Time‹ depicts Synagogue and Church as both proud crowned women, living in covenant with God side by side, and learning from one another's sacred texts and traditions about their distinctive experiences of the Holy One.«[24]

Der Symbolstatus der Skulptur zeigte sich auch darin, dass Papst Franziskus außerplanmäßig der Einweihung der Statue beiwohnte.[25] Die Statue repräsentiert einen Zweck

20 Eybl/Müller/Pelz: Jubiläen, 9.

21 Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013.

22 Tück, Jan-Heiner: Geleitwort. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 9–10, hier 10.

23 Vgl. z.B. die Schlusserklärung des Internationalen Kongresses »Das Konzil ›eröffnen‹« vom 6. bis 8. Dezember 2015 an der Katholischen Akademie Bayern in München. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 19–26. Vgl. auch die auf S. 174f. in FN 7 angegebene Literatur.

24 Synagoga and Ecclesia in Our Time. The Story of the Creation, Dedication, and Blessing of the Original Sculpture by Joshua Koffman that Enshrines the Institute's Mission: sites.sju.edu/ijcr/vision-statement/story-sculpture-enshrines-institutes-mission/ (19.12.2022).

25 Vgl. Allen, Patricia: A Symbol of Friendship In Our Time. In: SJU magazine, Saint Joseph's University, Fall 2015, 18–21, hier 19.

von Jubiläen: kulturelle Semantiken können an solch markanten Zäsuren vielleicht einfacher oder zumindest gezielter transformiert werden.

Das 50-jährige Jubiläum des Zweiten Vatikanischen Konzils weist eine Besonderheit auf. Zu Beginn des Jubiläums 2012 war Benedikt XVI. noch das Kirchenoberhaupt. Im Jahr 2013 endete sein Pontifikat mit seinem Rücktritt und Jorge Bergoglio SJ wurde zum Papst gewählt. Dieser Wechsel bildet auch deshalb eine Zäsur, weil bis 2012 ein Akteur des Konzils Kirchenoberhaupt war, das 50-jährige Jubiläum aber bereits von einem Papst begangen wurde, der nicht am Konzil teilnahm. Die Zeit, in der ein unmittelbar am Konzil Teilnehmender das Papstamt innehat, ist damit vorbei. In Anbetracht dieser Wende verwundert es nicht, wenn die Herausgeber des Sammelbandes *Vaticanum 21* konstatieren, dass die Rezeption 50 Jahre nach dem Konzil in eine neue Phase gehe:

> »Bis zum Pontifikatswechsel 2013 war die Diskussion über die Hermeneutik des Textcorpus in vollem Gang. Die Frage der Verbindlichkeit des Pastoralkonzils wurde von einzelnen Interpreten ganz gering angesetzt, der Geist des Konzils oft divergent bestimmt. Die zahlreichen nationalen und internationalen theologischen Kongresse und Publikationen der Jahre 2012–2015 zeigen aber deutlich, dass das II. Vatikanische Konzil von der überwältigenden Mehrheit der Theologinnen und Theologen als epochale Orientierung der Kirche, als eine Gabe des Geistes begriffen wird.«[26]

Diese und viele andere Textbelege zeigen, dass Konzilsjubiläen zwischen Vergangenheit und Zukunft verortet werden und von Hermeneutik- und Rezeptionsfragen geprägt sind. Der Herausgeber des Bandes *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Antonio Autiero, beschreibt dies mit dem die Konzilsrezeption so prägenden Wort *Aggiornamento*:

> »Er [der Terminus ›Aggiornamento‹, EH] repräsentiert gewollte und verwirklichte Schritte im Denken und Handeln, um ein neues Gesicht für Theologie und Kirche zu ermöglichen, insinuiert aber gleichzeitig eine permanente Veränderungsdimension der aus dem Glauben zu gestaltenden Formen des Christ- und Kirche-Seins im Medium der Zeit.«[27]

Die Motive der Veränderung und der Dynamik hängen mit dem Zeitmoment zusammen. Denn beides bedingt einander: Veränderung und das Voranschreiten der Zeit. Vielleicht stehen Rezeptionsprozesse im Traditionsgeschehen auch deshalb häufig unter dem Verdacht, Ursprüngliches zu verfälschen. Allein der zunehmende zeitliche Abstand löst Verunsicherung aus. Der Zusammenhang von Zeit und Macht wurde bereits in den methodologischen Reflexionen diskutiert. Dieser Konnex spielt auch für das Zweite Vatikanum eine Rolle. Je nachdem, wie das Zeitmoment präsentiert wird, kann daraus eine unterschiedliche Geltung des Konzils abgeleitet werden. Das Konzil kann als jüngstes Konzil

---

26 Böttigheimer, Christoph/Dausner, René/Hünermann, Peter: Einführung. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 13–16, hier 13.

27 Autiero, Antonio: Vorwort. In: Autiero, Antonio (Hg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Altenberge: Oros 2000, 9–10, hier 9.

der Kirchengeschichte als noch nicht in der Tradition gefestigt gedeutet werden. Andererseits werden auch Stimmen laut, die die Inhalte der konziliaren Texte angesichts der sich schnell verändernden Lebensbedingungen und weltweiten Herausforderungen als nicht mehr aktuell bezeichnen. Die einen sehen im Konzil eine Anpassung an einen Zeitgeist, andere wiederum finden längst überfällige Aktualisierungen umgesetzt. Polarisierungen lassen in solchen Diskussionen oft nicht lange auf sich warten. Deutlich wird hier, dass Zeit und ihre Deutung nicht neutral sind und dass dies Auswirkungen auf die Interpretation des Zweiten Vatikanums hat. Ein wesentlicher Terminus ist jener der »Zeichen der Zeit«, der das Zeitmoment als einen für die Kirche zentralen Aspekt formuliert.[28]

Die Konzilsjubiläen, genauso wie zahlreiche Publikationen zur Rezeption des Konzils, zeugen von einer Historisierung des Zweiten Vatikanums und einer Historisierung der Rezeption – diese Studie ist davon nicht ausgeschlossen.

> »Wie sehr mit der Feier eines Jubiläums die Historisierung des zu bedenkenden Geschehens verbunden ist, veranschaulichen die aktuellen Publikationen der Kirchenhistoriker. Ihre Beschäftigung mit dem Zweiten Vatikanum ist zwar genretypisch stets als Rückblende angelegt. Ihr Blick zurück wird aber immer häufiger zu einem Rückblick auf Rückblicke. Längst ist die Konzilsgeschichtsschreibung selbst zum Gegenstand der Kirchengeschichtsschreibung geworden.«[29]

Solch eine Historisierung ist im Horizont der Macht von Wissensproduktion zu sehen. Wie das Konzil und seine Geschichte beschrieben werden, beeinflusst die künftige Rezeption und Umsetzung. Perspektiven prägen wie jede Forschung genauso diesen Bereich.

Rhythmen der Konzilsrezeption sind auch in den Forschungen und Reaktionen auf die Erklärung *Nostra aetate* zu beobachten. Anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Promulgation des Dokumentes erschien am 10. Dezember 2015 die bereits erwähnte Stellungnahme der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum mit dem Titel *»Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate (Nr. 4)*. Kurz zuvor, am 3. Dezember, wurde die Erklärung *To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians. Orthodox Rabbinic Statement on Christianity* veröffentlicht. Auch hier war das 50-jährige Jubiläum für eine Gruppe orthodoxer Rabbiner ein Anlass von mehreren, »einen aktuellen Beitrag zur jüdischen Sicht auf das Christentum und den Stand der jüdisch-christlichen Beziehungen zu artikulieren«[30]. Jehoschua Ahrens, einer der Autoren des Dokumentes, schreibt dazu: »Erstens ist die Erklärung eine Art Response zu 50 Jahren *Nostra aetate*, einem Meilenstein des Dialogs. Das Jubiläum dieses wichtigen Dokuments wollten wir nicht einfach ignorieren.«[31] Das Dokument wurde von einer Vielzahl jüdisch-orthodoxer Rabbiner unterzeichnet. Einige davon waren »unmittelbare Gesprächspartner im

28 Vgl. dazu Kapitel 4, Unterkapitel 4.3 dieser Studie, S. 150f.
29 Höhn: Zwiespältig und unbequem, 3.
30 Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, 60.
31 Ebd.

Entstehungsprozess«[32] des vatikanischen Dokumentes. Ein weiteres jüdisch-orthodoxes Dokument wurde 2017 ebenso mit Bezug auf das 50-Jahr-Jubiläum von *Nostra aetate* veröffentlicht: *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of Nostra aetate.* Erstmals standen drei jüdisch-orthodoxe Institutionen hinter einer solchen Dialogerklärung: die Conference of European Rabbis, der Rabbinical Council of America (RCA) sowie das Chief Rabbinate of Israel.

Jubiläen spiegeln schließlich das Zeitproblem von Tradition wider. Der Akt der Übergabe von Erfahrungen und Wissen ist mit einer Aktualisierung verbunden. Genau solch eine Aktualisierung streben, wie beschrieben wurde, Jubiläen an.

In den Reflexionen zum Traditionsbegriff wurde deutlich, wie beharrlich Traditionslinien sein können und wie stark sie gerade implizit weiterwirken. Der Fokus wechselt deshalb nun von der Rezeptionsgeschichte in die Entstehungszeit von *Nostra aetate.*

2.2 TRADITION | Zwischen Annäherung und »katholischem Antisemitismus«: Eine Vorgeschichte mit traditionshermeneutischen Implikationen

Die Vor- und Entstehungsgeschichte der kürzesten Erklärung des Konzils ist wechselhaft und umfangreich.[33] Sie beginnt in einem Klima des kirchlichen Antijudaismus, das sich nach Jahrhunderten langsam veränderte. Ein Blick in diese Vorgeschichte ermöglicht es, die weitreichenden Transformationen der Israeltheologie mit *Nostra aetate* einzuordnen. Ein konkretes Beispiel soll dabei traditionshermeneutische Implikationen im Diskurs der katholischen Israeltheologie freilegen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch mit anderen Ablehnungstendenzen der katholischen Kirche verbunden waren. Die israeltheologische Transformation des Konzils ist damit immer auch im Kontext einer generellen Wandlung der kirchlichen Haltung »zur Welt« zu sehen und umgekehrt.

Bereits vor dem Zweiten Weltkrieg und der Schoah versuchte die Priestervereinigung *Amici Israel*[34] gewisse Änderungen zugunsten einer positiveren Sicht auf das Judentum z.B. in der Liturgie einzubringen.[35] »Die Amici Israel sahen nämlich die Gefahr einer ideologischen Vereinnahmung der Rede von den ›perfiden Juden‹ durch die Rassenideo-

---

32 Rutishauser, Christian M. SJ: Eine jüdische Theologie des Christentums. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 170–183, hier 171.

33 Eine ausführliche Darstellung zur Entstehung des Dokumentes bieten: Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog; Siebenrock: Theologischer Kommentar, 591–693. Einen kurzen Überblick geben: Henrix, Hans Hermann: Nostra Aetate – Eine Genese voller Spannungen und eine Besiegelung kirchlicher Neubesinnung. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 11–40; Lievenbrück, Ursula: Ein Rückblick auf Nostra Aetate. Kommentierende Darstellung eines viel kritisierten und viel gerühmten Konzilstextes. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 41–75.

34 Obwohl der Verein ausschließlich für Kleriker offen war, wurde seine Gründung wesentlich von Franziska van Leer angeregt, die als Jüdin zum Katholizismus konvertierte, vgl. Wolf, Hubert: Papst & Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich. München: Beck'sche Reihe 2012, 99–100.

35 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 58–61.

logen im Sinne eines liturgischen Antisemitismus.«[36] Gerade dieses Anliegen wurde der 1926 gegründeten Gruppe, die zwei Jahre später neunzehn Kardinäle, ca. dreitausend Priester und über zweihundertachtzig Bischöfe umfasste,[37] allerdings zum Verhängnis. Ihre Bitte zur Streichung der Worte »perfidis« (treulos) und »perfidiam« (Treulosigkeit)[38] aus der Karfreitagsfürbitte schlug hohe Wellen und führte schließlich zur Aufhebung der Gemeinschaft durch Papst Pius XI. im Jahr 1928. Die Öffnung der Geheimarchive des Vatikans im Jahr 2003 ermöglichte eine genaue Rekonstruktion der damaligen Umstände.[39]

Zunächst sah es danach aus, als ob das Anliegen der *Amici Israel* umgesetzt würde. Die Liturgische Kommission der Ritenkongregation stimmte den Änderungsvorschlägen zu. Allerdings scheiterte die Publikation an der Einwilligung durch das Heilige Offizium. Die »Routineangelegenheit«[40] der Bestätigung wurde innerhalb der Kurie und der unterschiedlichen Kongregationen zum Politikum. Der mit der Überprüfung betraute Gutachter Marco Sales sah zwar bezüglich der Glaubenslehre keine Einwände, bezweifelte aber die Legitimität der Anfrage durch den »private[n] Club«[41] der *Amici Israel*. Seine Argumentation ist nun für eine Analyse eines »israeltheologischen Gedächtnisses« der Kirche interessant. Er stellt nämlich einen Vergleich an: Man könne die so lange überlieferte Liturgie der Kirche nicht auf jeden Änderungswunsch eines privaten Clubs hin verändern. Täte man dies, so könnte »morgen ein anderer Verein wünschen, im Glaubensbekenntnis den Namen von Pontius Pilatus zu streichen, weil er dadurch die Autorität der Römer in Frage gestellt sehen würde«[42]. Sales spitzt seine Argumentation dahingehend zu, dass schließlich auch die Fluch-Psalmen aus der Liturgie gestrichen werden müssten, weil sie nicht der von Jesus vertretenen Nächstenliebe entsprechen würden. Hier zeigt sich deutlich, dass weder ein Bewusstsein für die zentrale Bedeutung des Judentums für die christliche Religion herrschte noch für die unrechte Beurteilung jüdischer Menschen aus einem jahrhundertelangen kirchlichen Antijudaismus heraus. Auch traditionshermeneutische Implikationen werden deutlich, denn die Priorität liegt klar bei der Bewahrung der überlieferten Liturgie und nicht im Erkennen der »Zeichen der Zeit«, wie man – freilich für damals anachronistisch – heute mit dem Vokabular des Zweiten Vatikanums sagen würde. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn Sales weiter – entgegen den »liturgiehistorischen Differenzierungen der Ritenkongregation«[43] – die »Reformierbarkeit«[44] des liturgischen Formulars zurückweist, und zwar, weil die-

36 Wolf: Papst & Teufel, 99.

37 Vgl. ebd. 100.

38 Vgl. ebd. 99.

39 Vgl. Wolf, Hubert: »Pro perfidis Judaeis«. Die »Amici Israel« und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus. In: HZ 279 (Dezember 2004) H. 3, 611–658, hier 615–616: https://www.jstor.org/stable/27636129 (19.12.2022).

40 Wolf: Papst & Teufel, 112.

41 Ebd. Wolf bezieht sich auf das Gutachten von Marco Sales, das im *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, Vatikanstadt verfügbar ist (vgl. Wolf: Papst & Teufel, 328, Endnote 26).

42 Aus dem Gutachten von Marco Sales, zitiert nach Wolf: Papst & Teufel, 113.

43 Wolf: Papst & Teufel, 114.

44 Ebd.

ses bis in »ehrwürdiges Altertum«[45] zurückreiche. Dabei hatte die Ritenkongregation auf Anregung der *Amici Israel* hin festgestellt, dass die Kniebeuge bei der entsprechenden Karfreitagsfürbitte erst im Laufe der Zeit wegfiel.[46] Auch der Gottesmordvorwurf schwingt implizit in Sales Gutachten mit, wenn er darauf hinweist, Jüdinnen und Juden hätten während des Verhörs Jesu bei Pilatus mit der Aussage »Da rief das ganze Volk: Sein Blut – über uns und unsere Kinder!« (Mt 27,25) selbst die Schuld für den Kreuzestod auf sich genommen. Der Vorschlag der Änderung wurde abgelehnt.[47]

Das Beispiel der *Amici Israel* ist deshalb interessant, weil sich hier die Ambivalenzen der sich wandelnden Beziehungen von katholischer Kirche und Judentum widerspiegeln: »Die ganze Bandbreite möglicher Einstellungen zum Judentum sollte in diesem Konflikt zutage treten: Ausgesprochene Antisemiten standen erklärten Judenfreunden, Anhänger Theodor Herzls (1860–1904) expliziten Antizionisten gegenüber.«[48]

Die Vereinigung muss eine große Heterogenität in den Erwartungen und im »Reformwillen« der Mitglieder aufgewiesen haben. Dies beschreibt auch Kirchenhistoriker Hubert Wolf:

> »Ob sich alle Mitglieder der Amici Israel bei ihrem Eintritt in den Jahren 1926/27 des gesamten theologischen und kirchenpolitischen Programms der Vereinigung völlig bewußt waren, das durchaus Sprengstoff enthielt, steht dahin. Insbesondere die beteiligten Kurienkardinäle scheinen die Amici Israel zumindest ursprünglich ausschließlich für eine reine Gebetsbruderschaft zum Zweck der Konversion möglichst vieler Juden zum ›wahren‹ katholischen Glauben gehalten haben.«[49]

Dies zeigt sich besonders an der Person Raffaele Merry del Vals. Selbst Mitglied der *Amici Israel*, machte der Kardinalsekretär und Leiter des Heiligen Offiziums (eine Bezeichnung für die spätere Glaubenskongregation), den Verein zu »einem großen Inquisitionsfall«[50]. Wie Wolf unter Rückgriff auf Dokumente aus dem Vatikanischen Archiv darstellt, fühlte sich Merry del Val, Antimodernist und »Hardliner«[51] in der Kurie, »hinters Licht geführt«[52], weil er zu Beginn die Vereinigung als eine Gebetsgemeinschaft zur Bekehrung des Judentums sah. Erst 1928 wurde die kurze Schrift *Pax super Israel* herausgegeben, die eine »jüdisch-katholische Versöhnung«[53] zum Ziel hatte. Die von den Mitgliedern gewünschte Verhaltensänderung umfasste dabei viele Punkte wie einen »Verzicht auf judenfeindlich klingende Elemente in der katholischen Liturgie«, die Vermeidung »antisemitische[r] Formulierungen und Verhaltensweisen« im alltäglichen Leben oder die Absage an Verallgemeinerungen und pauschale Vorwürfe gegen Jüdinnen und Juden.[54]

45 Aus dem Gutachten von Marco Sales, zitiert nach Wolf: Papst & Teufel, 114.
46 Wolf: Papst & Teufel, 110–111.
47 Vgl. ebd. 114–115.
48 Ebd. 97.
49 Ebd. 101.
50 Ebd. 112.
51 Ebd. 115.
52 Ebd. 117.
53 Ebd. 101.
54 Alle Zitate ebd. 101–102.

Die Intention dahinter spiegelt allerdings Befürchtungen wider, die noch vor und nach *Nostra aetate* auf jüdischer Seite bestanden.

> »Da die Juden mit den Christen den Glauben an den Gott des Alten Testaments teilten, den Jesus Christus auch als seinen Vater geoffenbart hatte, war eine Bekehrung im Sinne eines Übertritts von einer Glaubensgemeinschaft in eine ganz andere in der Sicht der Freunde Israels im Fall der Juden überflüssig.«[55]

So hehr diese Ziele waren, so kamen bei Mitgliedern der Gemeinschaft auch Stereotype und aus der Sicht des heutigen jüdisch-christlichen Dialogs theologisch problematische Linien vor.[56] Merry del Val waren aber selbst diese Vorhaben viel zu weitreichend. Er sorgte für die Zensur der Schrift *Pax super Israel*. Ein nicht mehr namentlich nachvollziehbarer Mitarbeiter stellte eine Zusammenfassung der abzulehnenden Aussagen für Merry del Val zusammen.[57] Dieser Bearbeiter ging in der Betonung der kirchlichen Tradition sogar an die Grenzen des selbst damals Vertretbaren, um die Aussagen der *Amici Israel* zu widerlegen, wie Wolf beschreibt:

> »Die Amici hatten ihre Aussagen zum Verhältnis zwischen Katholiken und Juden stets grundsätzlich biblisch begründet. Hier witterte der Mitarbeiter des Heiligen Offiziums – ohne dies explizit zu formulieren – nichts weniger als Kryptoprotestantismus. Er verstieg sich bei der Zurückweisung des Schriftprinzips zu einer auch für die katholische Theologie der damaligen Zeit äußerst problematischen Formulierung: Die gesunde katholische Theologie lehre, daß die ursprüngliche Quelle der Offenbarung nicht die Heilige Schrift, sondern die Tradition sei. Diese Behauptung widerspricht eindeutig den Aussagen des Konzils von Trient, wonach Schrift und Tradition die beiden Erkenntnisquellen sind, wobei man die Reihenfolge des tridentinischen Dekrets durchaus beachten sollte: erst die Schrift und dann die Tradition.«[58]

Die Argumentation des Bearbeiters spiegelt den Streit der Reformation wider und identifiziert das Traditionsargument als genuine katholische Legitimierungsstrategie. Tradition wurde durch den Bearbeiter als Offenbarungsquelle priorisiert, was nicht der gültigen Lehre entsprach. Dass Tradition nicht gegen die Schrift als Offenbarungsquelle ausgespielt werden kann, ist bereits erkenntnistheologisch gegeben. Denn nur aus der Schrift und mit ihr als Maßstab kann kirchliche Tradition das Wirken des Heiligen Geistes beanspruchen. Eine Abkopplung der Tradition von der Schrift würde jene Befürchtung realisieren, der die reformatorischen Theologen mit der Betonung der einzigartigen Geltung der Schrift vor jeder Tradition vorbeugen wollten.

Im weiteren Verfahren zu den *Amici Israel* zeigen sich außerdem problematische »Anklänge an eine völkisch motivierte Interpretation«[59] des religiösen Antijudaismus. Merry del Val bediente auch antisemitische Narrative, wie Wolf deutlich macht: »So wie die Juden alle modernen Gesellschaften insgeheim unterwandern – und hier greift Merry del

55 Ebd. 102.
56 Einige Beispiele finden sich ebd. 103–104.
57 Vgl. ebd. 118.
58 Ebd. 119.
59 Ebd. 121–122.

Val auf einen klassischen Topos der antisemitischen Rhetorik jener Tage zurück –, so versuchten sie es jetzt auch bei der katholischen Kirche.«[60] In seinen weiteren Ausführungen knüpft Merry del Val an antisemitische Verschwörungstheorien an.

Papst Pius XI. beschäftigte sich schließlich selbst ausführlich mit dem Fall, musste er doch der Zensur der betreffenden Schrift, aber auch der geforderten Auflösung bzw. starken Beschränkung der Gemeinschaft und der Abmahnung verschiedener Beteiligter zustimmen. Die Entwicklung von einer »Gebetsbruderschaft für die Konversion der Juden zu einer kirchenpolitischen Gruppierung«[61] lehnte er ab. Da aber diese Entscheidungen zu öffentlichen Antisemitismus-Vorwürfen und Anfragen an die katholische Kirche hätten führen können, wollte Pius XI. dem mit einer ausführlicheren Erklärung vorbeugen. Das Dekret *De Consociatione vulgo »Amici Israel« Abolenda* vom 25. März 1928, das neben der Aufhebung der Gemeinschaft auch eine Absage an den Rassenantisemitismus enthält, war lange Zeit in seiner Intention schwer zu deuten. Im Dekret heißt es:

> »Die katholische Kirche nämlich hat sich daran gewöhnt, für das jüdische Volk, dem die göttliche Verheißung bis zum Kommen Jesu Christi anvertraut gewesen ist, stets zu beten – trotzt seiner späteren Verblendung, ja gerade wegen dieser Verblendung. Durch diese Liebe bewegt, hat der Apostolische Stuhl dieses Volk gegen ungerechte Verfolgungen geschützt. Und so wie er allen Neid und alle Feindschaft unter den Völkern verwirft, so verdammt er um so mehr den Haß gegen das von Gott einst auserwählte Volk, jenen Haß nämlich, den man heute mit dem Namen ›Antisemitismus‹ zu bezeichnen pflegt.«[62]

Dass es sich dabei allerdings nicht um eine vom Heiligen Stuhl selbst motivierte Aussage handelt, wurde durch die Erforschung der Archivdokumente mehr als deutlich.[63] Man wollte unbedingt vermitteln, dass die Entscheidungen die *Amici Israel* betreffend nicht aus »antisemitischen Motiven des kirchlichen Lehramts«[64] heraus getroffen wurden. Die Hintergründe blieben in der Erklärung dazu unklar.

> »Es wäre wohl auch schwierig, wenn nicht unmöglich gewesen, der Öffentlichkeit zu erklären, warum man als katholische Kirche zwar stets für das jüdische Volk eingetreten sei und jede Art von Antisemitismus abgelehnt habe, aber nicht bereit war, antisemitisch klingende Formulierungen aus der katholischen Karfreitagsliturgie zu streichen, nachdem die Ritenkongregation dies für liturgisch korrekt und der päpstliche Hoftheologe als Gutachter des Heiligen Offiziums auch für dogmatisch unbedenklich erklärt hatte.«[65]

Gerade im Bereich der Liturgie hätte die Kirche unabhängig eine Entscheidung treffen können (anders etwa bei Themen, die Verträge mit Staaten berührt hätten). Die entspre-

---

60 Ebd. 122.

61 Ebd. 125.

62 Dekret *De Consociatione vulgo »Amici Israel« Abolenda* vom 25. März 1928. In: Acta Apostolicae Sedis 20 (1928), 103–104: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-20-1928-ocr.pdf (19.12.2022). Deutsche Übersetzung zitiert nach Wolf: Papst & Teufel, 96.

63 Ausführlich dargestellt von Wolf: Papst & Teufel, 95–138.

64 Ebd. 127.

65 Ebd. 128.

chenden Entscheidungen und Formulierungen können auch nicht als »Selbstschutz[] der katholischen Kirche und im Interesse der Sicherung der Seelsorge«[66] interpretiert werden. Manche Kardinäle hätten den Begriff »Antisemitismus« gerne gestrichen, wollten aber zumindest nur »*den* Antisemitismus« verurteilen, nicht *jeglichen*: »Damit war nach Ansicht dieser Kardinäle nur der Rassenantisemitismus verurteilt, während sie einen theologischen Antisemitismus als kirchlich legitim und geboten ansahen.«[67] Diese Differenzierung wurde in der weiteren Folge noch vertieft, nämlich als Pater Enrico Rosa im Auftrag des Papstes eine Entgegnung auf einen kritischen Artikel in der Zeitschrift *Jewish World* vom 16. April 1928 verfasste.[68] Die Grenze zwischen religiösem Antijudaismus bzw. einem »für die Kirche notwendigen christlichen Antisemitismus«[69] und biologischem Rassenantisemitismus verschwimmt in seiner Argumentation zusehends. Dennoch wurde die Unterscheidung »zum katholischen Erklärungsmodell des Verhaltens den Juden gegenüber bis zum Paradigmenwechsel auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil schlechthin.«[70] Die Frage der »Kontinuität oder Diskontinuität zwischen christlichem Antijudaismus und ›modernem‹, biologisch begründetem, rassistischem Antisemitismus«[71] sei schwierig zu beantworten, dementsprechende Versuche reichen von einer Negierung eines direkten Konnexes bis hin zur Gleichsetzung beider Größen.[72] Wolf sieht im *Amici Israel*-Fall die »Ambivalenzthese«[73] gestützt, bei der die Kirche dieser Zeit sich vom Rassenantisemitismus distanzierte, ein christlich geprägter Antisemitismus allerdings bewusst betrieben wurde. Die erste offizielle Verurteilung des Antisemitismus in einem kirchlichen Dokument kann jedenfalls nicht als »heroische Tat des Papstes im Kampf gegen den Antisemitismus«[74] gelten.

Die Frage nach einem katholischen Antisemitismus ist hier auch deshalb interessant, weil der Diskurs traditionshermeneutische Implikationen aufweist. Erklärungsversuche zu den Zusammenhängen von christlichem und katholischem Antijudaismus und rassistischem Antisemitismus zeigen, dass sich trennscharfe Linien schwer ziehen lassen, auf eine Differenzierung aber auch nicht verzichtet werden kann.[75] In der bereits erwähnten *Kurzen Geschichte des Antisemitismus* verwendet Peter Schäfer bewusst den Begriff des Antisemitismus für »alle ausgeprägten Formen von Judenhass und Judenfeindschaft von den Anfängen bis zur Gegenwart und im vollen Bewusstsein der Tatsache, dass er anachronistisch ist«[76]. Er hebt hervor, dass dieser »ein variables, vielschichtiges und offenes

66 Ebd. 129.
67 Ebd. 127.
68 Ebd. 132–133.
69 Ebd. 133.
70 Ebd. 134.
71 Ebd. 137.
72 Vgl. Wolf: »Pro perfidis Judaeis«, 613–614.
73 Ebd. 614.
74 Wolf: Papst & Teufel, 138.
75 Vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 37. Eine Reflexion der Begriffe und eine kurze, übersichtliche Darstellung historischer und gegenwärtiger Formen des Antijudaismus und Antisemitismus sowie Literaturhinweise für ausführlichere Auseinandersetzungen bietet Boschki, Reinhold: Antijudaismus, Antisemitismus (Februar 2019). In: WiReLex. Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200563/ (19.12.2022).
76 Schäfer: Kurze Geschichte des Antisemitismus, 9.

System [ist], das sich im Laufe seiner Geschichte ständig mit neuen Facetten anreichert« und dessen »Effizienz und Gefährlichkeit im Laufe der Zeit selten ab- und meistens zunimmt«.[77] Die Geschichte des Antisemitismus kann aus dieser Perspektive stärker die Wechselwirkungen der verschiedenen Ausprägungen von Judenfeindschaft integrieren und miteinander in Bezug setzen.

Eine nicht unumstrittene Studie von Olaf Blaschke zum *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*[78] setzt sich mit verschiedenen Arten des Antisemitismus auseinander, auch mit einem katholischen Antisemitismus. Dieser sei aufgrund der Fokussierung auf die Religionszugehörigkeit nicht mit dem Rassenantisemitismus gleichzusetzen. Allerdings stellt Blaschke fest, dass es »bislang unterschätze Affinitäten zu rassistischen Topoi gab« und diese Form des Antisemitismus »nicht mit dem Verweis auf den viel ›schlimmeren‹ Rassenantisemitismus verharmlost werden« dürfe.[79] Blaschke entfaltet in der Studie seine These, dass der Ultramontanismus die Traditionalisierung und Homogenisierung der Judenfeindlichkeit der Kirche wesentlich vorangetrieben habe.[80] Dieses Phänomen beobachtet er auch für volkstümliche Bräuche und Verehrungspraxis. Die von Blaschke aufgestellten Thesen werden wegen einer zu starken Homogenisierung des Katholizismus, des Ultramontanismus und eines sehr stark konturierten katholischen Antisemitismus kritisiert.[81] Aus traditionshermeneutischer Perspektive wäre eine nähere Untersuchung eines möglichen Zusammenhangs zwischen ultramontanistischen Strömungen und einer Transformation und Systematisierung der katholischen Judenfeindlichkeit wünschenswert.

Eine andere Studie von Urs Altermatt stellt ebenfalls einen katholischen Antisemitismus zur Diskussion und beleuchtet diesen vor allem aus einer funktionalistischen Perspektive. Die Wechselwirkungen und die schwierige Differenzierung von Antijudaismus und Antisemitismus wurde bereits dargestellt. Geht man von einer gewissen Differenz der beiden Phänomene aus, so wird immer wieder die politische Instrumentalisierung des Antijudaismus thematisiert – so z.B. im nationalsozialistischen Regime. Altermatt ergänzt noch eine weitere Perspektive. Der Antisemitismus wurde demnach auch umgekehrt von katholischen Menschen instrumentalisiert:

> »Den katholischen Judenfeinden diente der Antisemitismus als Allerweltsargument, um die Krisenerscheinungen der modernen Gesellschaft mit einem konkreten, allge-

---

77 Alle Zitate ebd.

78 Blaschke, Olaf: Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (KSGW 122). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.

79 Alle Zitate ebd. 88.

80 Vgl. ebd. 36.

81 Vgl. Owzar, Armin: Rezension zu: Blaschke, Olaf: Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich. Göttingen 1997. In: H-Soz-Kult, 13.01.2000: https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-2206 (19.12.2022) sowie Carsten Kretschmann: Rezension zu: Blaschke, Olaf; Mattioli, Aram (Hg.): Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich. Zürich 2000. In: H-Soz-Kult, 15.06.2001: https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-2536 (19.12.2022).

mein verständlichen Feindbild zu deuten und in einem chaotischen Durcheinander von Ressentiments gegen Judentum und Moderne auszudrücken.«[82]

Ein solches Motiv ortet Wolf auch im Verhalten Merry del Vals. Dessen Darlegungen sowie die Thesen de Rosas »scheinen auf den ersten Blick die These von Olaf Blaschke, der den Antisemitismus als katholisches Strukturmerkmal sieht, zu stützen«[83], bei näherer Betrachtung sei der »spezifisch kuriale Antisemitismus nur eine Facette der grundsätzlichen Positionierung der Catholica bzw. einer tonangebenden Gruppe in ihr gegenüber der Moderne«[84]. Wolf fasst die Ergebnisse beider Studien so zusammen: »Als vorläufiger Konsens der Kontroverse kristallisierte sich heraus, daß es eindeutig auch einen christlichen bzw. katholischen Antijudaismus gegeben hat.«[85] Wolf verweist dabei auf die von Altermatt herausgearbeitete zentrale Rolle der Karfreitagsliturgie, die die Bevölkerung stärker antijüdisch prägte als andere Medien der damaligen Zeit.[86]

Beachtenswert sind die traditionshermeneutischen Implikationen der Studien. Sie zeigen, dass Traditionsbildungsprozesse sehr vielschichtig sind. Antijudaistische Motive transformierten sich und wurden im rassistisch ausgerichteten Antisemitismus verwendet. Dieser wurde möglicherweise gerade dadurch wieder anschlussfähig für christliche Bevölkerungsgruppen und wirkte auf den christlichen Antijudaismus zurück. Antimodernistische Tendenzen könnten solche Prozesse durchaus verstärkt haben. Auch hier wird eine Dynamik kirchlicher Tradition – mit schrecklichen Folgen – deutlich.

Die beschriebenen Ereignisse zeigen, welch verschiedene Positionen in der Kirche der Zwischenkriegszeit im Verhältnis zum Judentum bezogen wurden und wie stark Antijudaismus, aber auch Formen von katholischem Antisemitismus im Gedächtnis der Kirche verankert waren. Innerhalb der vatikanischen Behörden und zwischen Personen kam es zu unterschiedlichen Urteilen und Streit. Selbst Kritik aus dem »Inneren« der Kirche heraus konnte (noch) nicht transformierend auf die etablierte Tradition (repräsentiert durch die Karfreitagsliturgie) sowie die Machtposition bestimmter Gruppen (repräsentiert durch das Verfahren gegen die *Amici Israel*) wirken. Vielmehr wurde ein dogmatisches und bewahrendes Konzept von Tradition reproduziert, wobei sogar die Unterwanderung grundsätzlicher Prinzipien wie der Vorrang der Schrift von Einzelnen in Kauf genommen wurde. Auch wenn dies nur ein exemplarisches Ereignis sein mag, so illustriert es – das ist die These – ein allgemeines kuriales und kirchliches Klima zu dieser Zeit, mit allen beharrenden, antimodernen Kräften, aber auch Wandlungsprozessen. Betrachtet man die in den kommenden Jahrzehnten noch folgenden Diskussionen rund um die Karfreitagsfürbitte, dann wird an den gerade geschilderten Ereignissen nochmals deutlicher, weshalb der Text besondere israeltheologische Gewichtung hat und ein Repräsentationsort des jüdisch-christlichen Dialogs geworden ist. Die Bewegung kirchlicher Tradition wird sich an diesem Beispiel bis in die Gegenwart hinein noch zeigen,

---

82 Altermatt, Urs: Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945. Frauenfeld: Huber 1999, 129–130.

83 Wolf: »Pro perfidis Judaeis«, 656.

84 Ebd.

85 Vgl. ebd. 613.

86 Vgl. ebd. 614. Vgl. Altermatt: Katholizismus und Antisemitismus, 61–72.

wie im Zusammenhang mit Benedikt XVI. und einer veränderten Übersetzung der Fürbitte für die Juden im von ihm wieder breiter zugelassenen Messformular von 1570 (bzw. in der letzten Fassung von 1962) später noch diskutiert wird.

Unter traditionshermeneutischer Perspektive wurde eine Episode der *Entstehungsgeschichte* von *Nostra aetate* dargestellt. Deutlich wurde schon hier, welchen Einfluss einzelne Personen auf theologische und kirchenpolitische Entscheidungen hatten. Die Entstehung von *Nostra aetate* und die Rezeption des Dokumentes wird im Folgenden ausgehend von damit verbundenen Biografien und mit Bezug zum kulturellen Gedächtnis näher beleuchtet.

2.3 GEDÄCHTNIS | Ein Dialog in Biografien

In der Beschäftigung mit dem Zeitmoment wurde bereits das (kulturelle) Gedächtnis angesprochen – eine Auseinandersetzung, die nun in zwei Aspekten vertieft werden soll: Erstens in Bezug auf die *Entstehung* von *Nostra aetate* als Dokument der Biografien und zweitens in der *Rezeption* des Dokumentes, weil sich verschiedene Dimensionen des Gedächtnisses in Zusammenhang mit *Nostra aetate* in den letzten Jahrzehnten transformiert haben.

(1.) *Die Entstehung von Nostra aetate*. Andreas Renz nennt in seiner ausführlichen Darstellung der Genese von *Nostra aetate* verschiedene Wegbereiter*innen des Konzils.[87] Die enge Verbindung einzelner Biografien mit der Entstehung der Erklärung wird in Werken deutlich wie *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils*[88] oder *Wegbereiter des Dialogs*[89] in zwei Bänden. Letzteres Werk führt verschiedenste Menschen an, die zur Verständigung der jüdischen und christlichen Bevölkerung Ende des 19. Jahrhunderts sowie im 20. Jahrhundert beigetragen haben: Jules Isaac (1877–1963), Franz Rosenzweig (1886–1929), Augustin Bea (1881–1968), Gertrud Luckner (1900–1995), Johannes M. Oesterreicher (1904–1993), Emmanuel Levinas (1906–1995), Abraham Joshua Heschel (1907–1972), Schalom Ben-Chorin (1913–1999), David Flusser (1917–2000), Ernst Ludwig Ehrlich (1921–2007), Kurt Schubert (1923–2007), Anna Hedwig Wahle (1931–2001), Aron-Jean-Marie Lustiger (1926–2007), Albert H. Friedlander (1927–2004),[90] Moses Mendelssohn (1729–1786), Hans Philipp Ehrenberg (1883–1958), Eugen Rosenstock-Huessy (1888–1973), Karl Otto Thieme (1902–1963), Simone Weil (1909–1943), Paul Démann (1912–2005), Pinchas Lapide (1922–1997), Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002) und Clemens Thoma (1932–2011)[91]. Die beiden Bände versuchen die verschiedenen Beiträge und Wirkungsbereiche der sehr unterschiedlichen Personen

87 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 61–76.

88 Recker, Dorothee: Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung. Paderborn: Bonifatius 2007.

89 Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 1. Wien: LIT 2012 sowie Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 2. Wien: LIT 2018.

90 Für die genannten vgl. Bsteh/Proksch (Hg.): Wegbereiter. Band 1, 90–179.

91 Für die genannten vgl. Bsteh/Proksch (Hg.): Wegbereiter. Band 2, 143–266.

zum interreligiösen Dialog aufzuzeigen.[92] Dazu gehören solche, die durch ihr philosophisches oder theologisches Wirken Denkwege eröffneten, jene, die in verschiedenen Weisen die Beziehung von jüdischen und christlichen Menschen förderten, und andere, welche durch Initiativen und Gespräche direkt an der Entstehung von *Nostra aetate* beteiligt waren. Roman Siebenrock formuliert es so: »Der Konzilstext wurde gelebt, bevor er geschrieben werden konnte.«[93]

Gertrud Luckner war eine dieser Persönlichkeiten. Sie engagierte sich während des Zweiten Weltkrieges für die entrechteten und verfolgten Jüdinnen und Juden und leistete Fluchthilfe, eine Tätigkeit, die 1943 zu ihrer Inhaftierung führte.[94] Sie überlebte das Konzentrationslager Ravensbrück. Bereits in den »ersten Nachkriegswochen« überlegte sie Möglichkeiten »zum Aufbau einer neuen, humanen Gesellschaft in Deutschland«.[95] Ihre Biografie ist mit der Entstehung von *Nostra aetate* verknüpft. Mit Freunden arbeitete sie die »Stellungnahme Christen – Juden« für das Konzil aus und prägte so auch die Erklärung selbst mit.[96] Einflussreich wurde auch der von ihr gegründete *Freiburger Rundbrief*, den sie ab 1948 herausgab, der seit 1993 unter dem Namen *Freiburger Rundbrief Neue Folge* weitergeführt wurde, und heute unter dem Namen *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* erscheint.[97]

Untrennbar mit dem Konzil verbunden ist die Biografie *Angelo Giuseppe Roncallis*, der im Jahr 1958 *Papst Johannes XXIII.* wurde. Als ein erstes Signal einer neuen Haltung zum Judentum gilt seine Anordnung, die Bezeichnungen »perfidi« und »perfidia« in der Fürbitte des Karfreitags wegzulassen. Er tilgte auch andere diffamierende Formulierungen in der Liturgie.[98] Johannes XXIII. bekam im Vorfeld des Konzils von unterschiedlichen Seiten Impulse zu einer Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Judentum und Christentum.

Besonders ausschlaggebend sei seine Begegnung mit *Jules Isaac*, einem jüdischen Historiker aus Frankreich, gewesen.[99] Ein großer Teil von Isaacs Familie wurde durch das nationalsozialistische Regime ermordet. Er selbst, durch einen Zufall nicht in das

---

92 Vgl. ebd. 11.

93 Siebenrock, Roman A.: Areopagrede der Kirche. Die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (2005), 40–44, hier 40.

94 Ausführlicher dargestellt durch: Wollasch, Josef Hans: Gertrud Luckner (1900–1995) – Ökumenikerin und Freundin des Judentums. In: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 1. Wien: LIT 2012, 104–111.

95 Ebd. 108.

96 Vgl. ebd. 110.

97 Michel, Christoph/Baldas, Eugen: Rückblick: Zum »Freiburger Rundbrief – Neue Folge«. In: Freiburger Rundbrief Neue Folge. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung. Begründet von Dr. Gertrud Luckner (2016) H. 4, 312–315, hier 312. Eine Übersicht der im Freiburger Rundbrief bis 2016 erschienen Beiträge ist auf der Homepage und im Archiv der Zeitschrift verfügbar: www.freiburger-rundbrief.de/ (19.12.2022).

98 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 65.

99 Vgl. ebd. 67.

Konzentrationslager Drancy deportiert,[100] begann noch während des Krieges im Untergrund mit der Arbeit an seinem Werk *Jésus et Israël*[101]. In diesem setzte er sich mit dem kollektiven Gottesmordvorwurf an das jüdische Volk auseinander und hob die jüdische Identität und Religiosität Jesu hervor.[102] Isaac gestaltete 1947 die Seelisberger Konferenz mit,[103] die einen wesentlichen Meilenstein in der christlich-jüdischen Verständigung darstellt. Achtzehn Thesen aus seinem Buch *Jésus et Israël* bildeten die Diskussionsgrundlage für die »Botschaft an die Kirchen«, jene zehn Thesen, die später als Seelisberger Thesen Bekanntheit erlangten.[104] Die Thesen wurden von den christlichen Mitgliedern der Kommission III »Die Arbeit der Kirchen«[105] diskutiert und dann den jüdischen Delegierten der Kommission vorgelegt.[106] Dieses »christliche[] Dokument für Christen«[107] wurde eine wichtige Quelle für *Nostra aetate*, Artikel 4. Isaac überreichte die Seelisberger Thesen im Oktober 1949 an Pius XII. Dieser setzte als einen Schritt die Einführung der Kniebeuge nach der umstrittenen Karfreitagsfürbitte wieder ein, ein Anliegen, das auch von Isaac angesprochen wurde.[108] Die katholische Kirche hatte zu dieser Zeit aber noch massive Vorbehalte gegen Vorhaben wie die Seelisberger Konferenz.[109] Das Verbot der Mitarbeit in christlich-jüdischen Gruppen für katholische Theologen 1950 durch Papst Pius XII. wurde erst 1964 offiziell von Papst Paul VI. wieder aufgehoben.[110]

Bereits im Rahmen der Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen wurde darauf hingewiesen, dass vor allem Christinnen und Christen, die jüdischer Herkunft waren, großen Einfluss auf den Dialog zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften hatten. Dies gilt etwa für *Johannes M. Oesterreicher,* der 1904 in eine jüdische Familie geboren wurde. Er konvertierte 1924 zum katholischen Glauben, was für die Familie schwierig war. Beide Elternteile wurden in Konzentrationslagern ermordet.[111] 1938 musste Oesterreicher aus Österreich fliehen, zunächst nach Frankreich, später in die USA.[112] Während er in seiner ersten Zeit als Theologe in den 1930er Jahren noch die

---

100 Vgl. Recker, Dorothee: Jules Isaac (1877–1963) – »Es ist der Aufschrei eines empörten Bewusstseins, eines zerrissenen Herzens«. In: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 1. Wien: LIT 2012, 90–95, hier 90.

101 Isaac, Jules: Jésus et Israël. Paris: Editions Albin Michel 1948.

102 Vgl. Recker: Jules Isaac, 90–92.

103 Eine ausführliche Darstellung dazu bietet Ahrens, Jehoschua: Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und Kontinentaleuropa. Berlin: LIT 2020. Bekannt wurden die »Zehn Thesen von Seelisberg«: Internationale Konferenz der Christen und Juden, 30.07.–05.08.1947, Seelisberg/Schweiz.

104 Ahrens: Gemeinsam, 167.

105 Ebd. 159.

106 Vgl. ebd. 167.

107 Ebd.

108 Recker: Jules Isaac, 93.

109 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 62.

110 Braunwarth, Esther: Interkulturelle Kooperation in Deutschland am Beispiel der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. München: Herbert Utz 2011, 132.

111 Vgl. Recker, Dorothee: Johannes M. Oesterreicher (1904–1993) – und das Dokument Nostra Aetate des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 1. Wien: LIT 2012, 112–122, hier 112.

112 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 66.

damals gängige Überzeugung der Judenmission vertrat, löste er sich ab den 1950er Jahren von diesem »ursprünglich judenmissionarische[n] Motiv«[113]. Das von ihm begründete Institut für Jüdisch-Christliche Studien der Seton Hall University (South Orange, New Jersey) lieferte einen weiteren wichtigen Referenztext für die Erklärung *Nostra aetate*.[114]

Diese und weitere eingereichte Bittschriften erreichten *Kardinal Augustin Bea SJ*. Bea wurde 1959 zum Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen berufen und von Johannes XXIII. ein Jahr später mit der Vorbereitung der Erklärung über die Juden beauftragt. Er war dafür auch mit dem Jüdischen Weltkongress in Kontakt.[115] Insbesondere als (kirchen-)politische Probleme auftraten, forcierte Bea, gestützt von *Johannes XXIII.* und später *Paul VI.*, eine weitere Umsetzung einer Verhältnisbestimmung zum Judentum.[116] Im Zusammenhang mit der »Judenerklärung« wurde nämlich von vielen Konzilsvätern aus arabischen Staaten befürchtet, eine »judenfreundliche Erklärung des Konzils [werde] als politische Parteinahme für den Staat Israel gewertet«[117] und könnte damit negative Folgen für die in arabischen Ländern lebende christliche Bevölkerung haben. Aus anderen kirchlichen Kreisen wurden antijüdische Schriften »am Rande des Konzils«[118] in Umlauf gesetzt, und zwar aus einer judenfeindlichen Haltung und weniger politischen Sorgen heraus. Bis ins Jahr 1965 hinein war nicht klar, ob eine Judenerklärung vom Konzil verabschiedet werden würde.[119] Ein Kompromiss wurde schließlich dadurch gefunden, dass – wie durch die Endfassung des Textes bekannt – das Verhältnis gegenüber dem Judentum innerhalb einer Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen bestimmt wurde.

Auch die anderen genannten Personen und viele weitere müssten in einer Reflexion über *Nostra aetate* als Dokument der Biografien ausführlicher Platz finden. Nur wenige Beispiele konnten im Rahmen dieser Studie näher zeigen, wie verschiedene Biografien die Entstehung des Dokumentes prägten. Sie müssen an dieser Stelle genügen, um den Zusammenhang von individuellem Gedächtnis und kulturellem Gedächtnis und den darin stattfindenden Transformationen zu verdeutlichen. Jedenfalls zeigte sich, wie Jehoschua Ahrens schreibt: »Der Dialog war also keine schnelle und als die einzig richtig erachtete Reaktion auf die Katastrophe der Schoah, sondern musste sich nach und nach entwickeln und durchsetzen.«[120]

Was die Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate* zeigt, kann analog für das gesamte Konzil stehen, wie Hans Hermann Henrix formuliert: »So sei mit der Rekonstruktion der Genese von NA die Entstehung des Konzils selbst vergegenwärtigt.«[121] Die Konflikte und Spannungen, Vorstöße und Kompromisse zeigen den Prozess der Umstrukturierung des Gedächtnisses der Kirche – in der Vielfalt des Gedächtnis-Begriffes auf der Achse zwischen individuellen und kollektiven Bestandteilen. Was am Konzil geschah,

113 Ebd.
114 Ebd. 65.
115 Ebd. 69.
116 Ebd. 99.
117 Schatz: Allgemeine Konzilien, 315.
118 Ebd.
119 Ebd. 325.
120 Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, 56.
121 Henrix: Israel trägt die Kirche, 9.

ist heute Geschichte und Erinnerung zugleich, darauf deuten persönliche, kirchengeschichtliche und theologische Reflexionen hin, besonders zu den Konzilsjubiläen. Die Transformationen zwischen Erinnerung/Gedächtnis und Geschichte werden dabei immer wieder thematisiert.

Aleida Assmann beschreibt in ihrer Auseinandersetzung mit *Erinnerungsräumen* eine solche Unterscheidung zwischen Gedächtnis und Geschichte: »Das Gedächtnis gehört lebendigen Trägern mit parteiischen Perspektiven, die Geschichte dagegen ›gehört allen und niemandem‹, sie ist objektiv und damit identitätsneutral.«[122] Diese polarisierende Unterscheidung könne aber kaum getroffen werden, denn – so der Forschungskonsens – Geschichtsschreibung sei meist auch »Gedächtnisarbeit«[123]. Assmann verwendet für die Differenzierung auch die Metaphern »Das bewohnte Gedächtnis« und »Das unbewohnte Gedächtnis«.[124] Ersteres sei verknüpft mit Trägerinnen und Trägern, es werde bewusst eine Brücke zwischen »Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft« geschlagen und auch Erinnern und Vergessen werden »selektiv« gesteuert.[125] Das bewohnte Gedächtnis ist außerdem von Werten geprägt, die zur Identitätsbildung beitragen und leitend für die Handlungen der Trägerinnen und Träger sind.[126]

Assmann favorisiert weder eine strenge Trennung von Geschichte und Gedächtnis noch eine völlige Übereinstimmung beider Begriffe. Vielmehr benennt sie diese als »zwei Modi der Erinnerung«, um sie »analytisch neu nutzbar« zu machen.[127]

> »Der wesentliche Schritt über die Polarisierung oder Gleichsetzung der Konzepte Gedächtnis und Geschichte hinaus besteht darin, das Verhältnis von bewohntem und unbewohntem Gedächtnis im Sinne zweier komplementärer Modi der Erinnerung aufzufassen. Das bewohnte Gedächtnis wollen wir das Funktionsgedächtnis nennen. Seine wichtigsten Merkmale sind Gruppenbezug, Selektivität, Wertbindung und Zukunftsorientierung. Die historischen Wissenschaften sind demgegenüber ein Gedächtnis zweiter Ordnung, ein Gedächtnis der Gedächtnisse, das in sich aufnimmt, was seinen vitalen Bezug zur Gegenwart verloren hat. Dieses Gedächtnis der Gedächtnisse schlage ich vor, Speichergedächtnis zu nennen. Nichts ist uns geläufiger als die permanente Abfuhr des Vergessens, das unwiederbringliche Verlorengehen von bewertetem Wissen und vitalen Erfahrungen. Unter dem weiten Dach der historischen Wissenschaften können solche unbewohnten Relikte und besitzerlos gewordenen Bestände aufbewahrt, aber auch so wieder aufbereitet werden, daß sie neue Anschlußmöglichkeiten zum Funktionsgedächtnis bieten.«[128]

Mit der Schrift »als dem paradigmatischen körperexternen Speichermedium« konnte man »mehr aufzeichnen und speichern […], als man erinnern kann«.[129] So wurde auch

122 Assmann: Erinnerungsräume, 133.
123 Ebd.
124 Beide Zitate ebd.
125 Beide Zitate ebd.
126 Vgl. ebd. 133.
127 Beide Zitate ebd. 134.
128 Ebd.
129 Beide Zitate ebd. 137.

die enge Verbindung von »Erinnerung und Identität«[130] gelockert. Assmann beschreibt weiter, dass darin ein Potenzial und ein Problem liegt. Denn wo einerseits die Möglichkeit zur umfassenden Speicherung besteht, kommt es andererseits zu einer »tendenziell unbeschränkten Akkumulation von Informationen«[131]. Damit werde auch »die Bedingung für kulturelle Archive, für abstraktes Wissen und vergessene Überlieferung geschaffen«[132].

Die von Assmann verwendeten Metaphern bringen eine spannende Perspektive ein: Transformationen der Tradition sind Transformationen des Gedächtnisses der Kirche. Das bewohnte Gedächtnis kann als Bild für jene aktualisierten Bestandteile dienen, die im Leben der Gläubigen präsent sind, in Liturgie und Pastoral praktiziert, in Lehre und Unterricht weitergeben werden. Das Verhältnis zum unbewohnten Gedächtnis ist komplex. Bestimmte Inhalte treten einmal stärker hervor, werden rezipiert, aktualisiert, geraten wieder in Vergessenheit oder werden bewusst ausgeschlossen. Anderes kommt ungewollt wieder hervor, schwingt implizit mit, kann aber schwer identifiziert werden. Die Parallelen zu den gleichzeitig vorherrschenden unterschiedlichen Einstellungen der Kirche und der christlichen Bevölkerung bzw. der christlich geprägten Gesellschaften zu den jüdischen Strömungen sowie der jüdischen Bevölkerung sind offensichtlich.

In der Rezeption des Konzils wird die Notwendigkeit der Aktualisierung deutlich. Nachfolgende Generationen müssen zu Geschichte gewordene Erinnerungen wieder für sich aktualisieren. Johanna Rahner, Dogmatikerin an der Universität Tübingen, beschreibt anhand ihrer eigenen Biografie, inwiefern das Zweite Vatikanische Konzil durch seine Wirkungsgeschichte auch bei Menschen, die nicht beim Konzil dabei waren, »Erinnerungen« hinterlässt.

> »Sind wir nicht alle Kinder des Konzils? Ich selbst bin es mit Sicherheit. Ich wurde kurz nach Beendigung der 1. Sitzungsperiode noch im Jahre 1962 geboren und kenne das Konzil nur aus Erzählungen – quasi aus dem kulturellen Gedächtnis der Generation meiner Eltern und Großeltern. Ich ›erinnere‹ das Konzil wie ich andere epochale Ereignisse vor ca. 50 Jahren ›erinnere‹ – Mauerbau, J. F. Kennedy, die Kuba-Krise, die 68er etc. Ich erinnere es, weil ich davon erzählt bekommen habe und weil ich die Bilder kenne; jene eindrucksvollen Bilder, die bis heute davon erzählen, dass dieses Konzil, als erstes in der Geschichte der Kirche, auch medial inszeniert, auch ein Weltereignis war. Und unter dieser Perspektive sind wir alle Kinder des Konzils. Denn wir alle stehen in der Wirkungsgeschichte dieses Ereignisses. Historische Ereignisse aber, die sich dem kulturellen Gedächtnis eingeprägt haben, sind immer beides: reale Geschichte und identitätsstiftende Erinnerung. Gerade letzteres macht ihre Bewertung im Nachhinein so schwierig.«[133]

In der Interpretation, aber auch der individuellen Aktualisierung des Konzils entstehen nicht selten Konflikte darum, wie eine solche Aneignung geschehen kann – gerade auch

130 Ebd.

131 Ebd.

132 Ebd.

133 Rahner, Johanna: Das Zweite Vatikanische Konzil. Deutung und Bedeutung – eine Einführung. In: KZG/CCH 29 (2016), 239–253, hier 239.

mit Menschen, die selbst noch Erinnerungen an das Konzil haben. Eine Biografie, die besonders mit der Rezeption des Konzils verbunden ist, ist jene Joseph Ratzingers, des späteren Benedikt XVI. Seinem Einfluss auf die Interpretation und Umsetzung des Konzils, insbesondere im Zusammenhang mit dem jüdisch-christlichen Dialog, wird deshalb später ein eigenes Kapitel gewidmet. Er war der letzte Papst, der unmittelbar am Konzil beteiligt war. Das Konzil gehört damit auch zu seinen eigenen Erinnerungen – und die Problematik der Interpretation des Konzils und der Erklärung *Nostra aetate* wird an seiner Biografie und seinem theologischen Wirken nochmals besonders deutlich.

(2.) Die Rezeption von *Nostra aetate*. Die verschiedenen Dimensionen eines »israeltheologischen Gedächtnisses« – die individuelle Ebene der persönlichen Erfahrungen und die kollektive Ebene eines kulturellen Gedächtnisses bis hin zum »unbewohnten Gedächtnis« der Geschichtsschreibung – erfuhren in den letzten Jahrzehnten Verschiebungen und Transformationen. Die Gedächtnisstrukturen entwickelten sich unterschiedlich. Während das »institutionelle Gedächtnis« in bestimmten Bereichen gefestigt wurde, offizielle Dokumente und Erklärungen dieses Gedächtnis fortführen, sich eine Erinnerungskultur etabliert hat, verschwinden persönliche Erfahrungen und Erinnerungen, wenn Zeitzeuginnen und -zeugen sterben und der Abstand zu den Schrecken der Schoah, aber auch zu den Anfängen des jüdisch-christlichen Dialogs und seit *Nostra aetate* des jüdisch-katholischen Dialogs größer wird. Wieder liegt eine Ungleichzeitigkeit von Traditionsentwicklungen vor, denn während die Institutionalisierung des Konzils voranschreitet, fehlen immer öfter Personen, die in Dialoginitiativen mitarbeiten oder sich aus einem persönlichen Interesse heraus am jüdisch-christlichen Dialog beteiligen. Das Zusammenspiel der Dimensionen und all ihre Übergänge zeigen wiederum die Dynamik von Traditionsprozessen.

Unmittelbare Erfahrungen im jüdisch-christlichen Dialog fehlen oft, sei es aus mangelnden Möglichkeiten oder aus mangelndem Interesse. In verschiedenen Bereichen gibt es ein Problem des Generationenübergangs, wie die Mitgliederstruktur mancher jüdisch-christlicher Dialoginitiativen zeigt. Die Umstrukturierung von individuellen Erinnerungen hin zu einer stärkeren Institutionalisierung impliziert das Problem der Abstrahierung. Auch wenn Reflexionen über den Dialog abstrakt geführt werden können und ihre Berechtigung haben, so ist Dialog zuerst und im Wesentlichen Sprechakt, Begegnung und Beziehung. Wie Assmann für das kulturelle Gedächtnis schreibt, benötig die Weitergabe gemeinsame Erfahrungen, Erkenntniskategorien und gemeinsames Wissen. Verschiedenste Organisationen und Initiativen versuchen, genau solch eine Basis zu bilden, um angesichts aktueller Probleme wie dem anhaltenden und aufflammenden Antisemitismus die Herausforderung des Generationenübergangs im jüdisch-christlichen Dialog zu meistern. Nicht nur theologisch, sondern auch gesellschaftlich ist eine dialogsensible und interreligiöse Bildung wichtig, z.B. in historischer, religionswissenschaftlicher und ethischer Hinsicht sowie auf einer individuell angeeigneten Ebene.

Immer wieder gilt es, die Transformationen in der Israeltheologie im Bewusstsein zu behalten. Denn auch wenn die neue Haltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen bereits weit verbreitet ist, gibt es viele implizite Muster der Gewalt an Jüdinnen und Juden (und auch Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften sowie Menschen ohne Religionsbekenntnis), die noch immer im Wissensfundus, Kirchenbauten, Sym-

bolen und Legenden, Liturgien etc. verschüttet sind. Der Transfer der Erkenntnisse aus dem jüdisch-christlichen Dialog in Lehr- und Lernkontexte und die Rückwirkung solch praktischer Erfahrungen auf die theoretische Reflexion ist deshalb besonders wichtig. Diese Transfermöglichkeiten werden in Kapitel 11 als eine eigene Herausforderung für dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie benannt.

Auch die Wahrnehmung von *Nostra aetate* verändert sich. Die große Bedeutung der Erklärung zeigt sich für viele heute nicht mehr auf den ersten Blick. Denn wer »die Konzilserklärung *Nostra aetate* aus einer rein zeitgenössischen Perspektive liest bzw. ihre historischen und theologischen Kontexte nicht im Detail kennt«[134], wird die großen Umbrüche in der Israeltheologie im Text nicht bemerken. Die Erklärung weist auch »zeitgeschichtliche[] Begrenztheiten«[135] auf. So enthält der Text von *Nostra aetate* 4 auch »Zugeständnisse[] an traditionelle theologische Denkmuster«[136] und schneidet manche Themen nicht explizit an, so beispielsweise eine eindeutige Absage an die Judenmission oder das Verhältnis zum Staat Israel.[137] Die Stärke des Dokumentes liegt vielleicht genau in den beschriebenen beginnenden Umstrukturierungen des (kulturellen) Gedächtnisses der Kirche mit all den beschriebenen Wechselwirkungen der unterschiedlichen Gedächtnis-Dimensionen.

2.4 RAUM | Weltkirche im Wandel: Von der Disziplinierung zum Beziehungsraum

»Mit dem jüngsten Konzil ist die Kirche zur Weltkirche geworden«[138] – nicht nur in der Organisation des Konzils mit seinen internationalen Teilnehmenden, sondern auch bezüglich der Herausforderungen, denen sich das Konzil stellte. Die Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate* zeigte bereits solche Herausforderungen, wenn die politischen und kulturellen Hintergründe der Konzilsväter unterschiedliche Einwände erzeugten und Anforderungen an die Erklärung stellten. Nun war die katholische Kirche bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine weltumspannende Institution, die Gemeinschaft der Glaubenden über weite Teile des Globus verbreitet. Worin liegen also die räumlichen Innovationsprozesse des Konzils und seiner Rezeption? In der methodologischen Reflexion wurde der Raumaspekt in jedem Akt der Übergabe im Traditionsprozess verortet. Mit Bezug auf verschiedene Raumtheorien wurde Raum nicht bloß als physischer und geografischer Ort bestimmt, sondern auch als von Menschen geprägt, konstruiert und

---

134 Plietzsch, Susanne: *Nostra aetate* 4: Aufbruch und Ausgleich. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Ingruber, Astrid/Ladstätter, Markus (Hg.): »… mit Klugheit und Liebe« (Nostra aetate 2). Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs 2012–2015 (St. Virgil, Salzburg). Linz: Wagner 2017, 253–264, hier 253.

135 Schatz: Allgemeine Konzilien, 329.

136 Plietzsch: *Nostra aetate* 4, 254.

137 Vgl. Renz, Andreas: Die Stärkung des »geistlichen Bandes« mit den »älteren Brüdern«. Die lehramtliche Rezeption von Nostra Aetate 4. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 76–114, hier 77–78.

138 Sander, Hans-Joachim: Einführung: Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen. In: HThK Vat. II. Band 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 383–394, hier 383.

beeinflusst. Ein Blick auf die Weltkirche und die weltweite Rezeption von *Nostra aetate* geschieht vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Dimensionen von Raum.

Bereits der Abhaltungsort des Zweiten Vatikanischen Konzils ist symbolisch aufgeladen. Wie auch schon beim Ersten Vatikanischen Konzil war dies der Vatikanstaat in Rom. Allerdings ein Vatikanstaat unter anderen Voraussetzungen als noch beim Vorgängerkonzil. Im 18. und 19. Jahrhundert wurde der Kirchenstaat wie andere europäische Länder durch Kriegshandlungen und Revolutionen zerrüttet. Die kirchliche territoriale und politische Macht wurde nach und nach beschränkt – eine neue Situation nach jahrhundertelanger »weltlicher« Machtposition. Die Trennung von Kirche und Staat wurde gerade verarbeitet. Das Erste Vatikanische Konzil war das »erste ökumenische Konzil der Geschichte, das bewußt ohne vorherige Verhandlungen und Rücksprache mit den Staatsoberhäuptern einberufen und zu dem auch keine Gesandten der Mächte mehr eingeladen wurden«[139]. Diese gewonnene Freiheit war zum Teil auch eine erzwungene, die aus dem Bruch »von Kirche und Staat durch Aufklärung und Revolution«[140] resultierte.

Der Raumaspekt zeigt Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. So gab es zwar eine Tendenz zu einer »internationaleren« Zusammensetzung als bei vorangegangenen Konzilien, der Großteil der Teilnehmer kam aber aus Europa.[141] Der Wunsch nach einer abgegrenzten innerkirchlichen Diskussion wurde in der Verhängung eines strengen Konzilsgeheimnisses zum Ausdruck gebracht – ein Vorhaben, das nicht glückte. Vielmehr wurden Informationen durch »undichte Stellen«[142] eher ungeplant und unvollständig oder verzerrt in die Öffentlichkeit weitergegeben.[143]

Blickt man nun auf das Zweite Vatikanische Konzil, ergibt sich bereits hier ein deutlicher Unterschied. Berater nahmen am Konzil ebenso teil wie nichtkatholische Beobachter*innen und Medienvertreter*innen.[144] Das Konzil erregte die öffentliche Aufmerksamkeit. Gerade dieses Phänomen war »innerkirchlich« nicht immer ein Vorteil, sondern für manche Anlass zu einer Hermeneutik des Verdachtes, man orientiere sich zu stark an der öffentlichen Meinung und vergesse dabei die eigenen Werte und Grundsätze. Erstmals konnten auch faktisch Konzilsväter aus der ganzen Welt am Konzil teilnehmen. Es waren bis zu 2500 Bischöfe und Generalobere, alle stimmberechtigt, die aus

---

139 Schatz: Allgemeine Konzilien, 231.

140 Ebd.

141 Die romanischen Länder Europas stellten beim Ersten Vatikanischen Konzil den Großteil der etwa 700 Konzilsteilnehmer. Schatz nennt folgende Zahlen: Europa 72 %, Nordamerika 8,3 %, Lateinamerika 6,3 %, Orient 5,5 %, Subsahara-Afrika 1,0 %, Asien 4,8 %, Australien-Ozeanien 1,9 % (vgl. Schatz: Allgemeine Konzilien, 288). Die Teilnehmer aus den »Missionen« waren aber oft europäischer Herkunft (vgl. ebd. 239).

142 Ebd. 235.

143 Vgl. ebd. 234–236.

144 Wenige Frauen waren erst ab der dritten Sitzungsperiode als Auditorinnen beim Konzil eingeladen. Sie repräsentierten vor allem Frauenverbände und Frauenorden, vgl. Komonchak, Joseph A.: Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft. In: Alberigo, Giuseppe/Wassilowsky, Günther (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band IV: Die Kirche als Gemeinschaft. September 1964–September 1965. Ostfildern: Grünewald/Leuven: Peeters 2006, 1–109, hier 26. Für die in der Gesprächs- und Gottesdienstpraxis des Konzils von vielen Seiten sehr restriktive Haltung gegenüber Frauen vgl. ebd. 22–31.

116 Ländern anreisten.[145] Die Teilnehmer und die vielen anderen beteiligten Personen, wie Medienvertreter*innen und Beobachter*innen, aber vor allem auch die *Intention* des Konzils machten es zu einem weltkirchlichen Ereignis. Diese Intention spiegelt sich auch in Worten aus der Eröffnungsansprache des Konzils von Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 wider:

> »Doch es ist nicht unsere Aufgabe, diesen kostbaren Schatz nur zu bewahren, als ob wir uns einzig und allein für das interessieren, was alt ist, sondern wir wollen jetzt freudig und furchtlos an das Werk gehen, das unsere Zeit erfordert, und den Weg fortsetzen, den die Kirche seit zwanzig Jahrhunderten zurückgelegt hat.«[146]

Der Raum der Weltkirche entsteht beim Konzil durch diese Haltung der Lernbereitschaft und der Erneuerung – und ist gleichzeitig ein Desiderat, das es über die Jahrzehnte hinweg in einem Lernprozess einzulösen gilt. Denn wie im Zusammenhang mit postkolonialen und interkulturellen Theologien bereits erwähnt wurde, ist es in vielen theologischen und kirchlichen Bereichen keine Selbstverständlichkeit, dass z.B. nichteuropäische Perspektiven als legitime und für die Kirche repräsentative Theologien anerkannt werden.

Weltkirche ist insofern nicht bloß eine Bezeichnung eines geografisch-globalen Raumes, auch nicht Ausdruck weltweiter Wirtschaftsbeziehungen oder der Mobilität der Kirche, sondern die Beschreibung für einen neu entstehenden *Beziehungsraum*. Dieser Beziehungsraum zeigt sich in einem »intensiven Begegnungs- und Lernprozeß«[147], der starren Frontenbildungen wie im Ersten Vatikanischen Konzil vorbeugte – auch wenn Spannungen in den Diskussionen und Gegenstimmen bei den Abstimmungen trotzdem existierten. Wie aus den Impulsen durch den *spatial turn* in den methodologischen Reflexionen gefolgert wurde, ist Raum sozialer, konstruierter Raum, der sich durch die Beteiligten verändert und umstrukturiert. Das Zweite Vatikanum erzeugt einen weltkirchlichen Raum durch die Wahrnehmung und Anerkennung der Pluralität: »Für die Weltkirche ist Pluralität unausweichlich, weil sie schlichtweg eine Realität ist, der sie nur um den Preis ausweichen kann, es mit ihrer eigenen Vision doch nicht so ernst zu meinen.«[148] Besonders die Erklärung *Nostra aetate* ist Ausdruck dieses Ringens mit Pluralität.

Der entstehende weltkirchliche Raum ist gerade nicht mit einem Zuwachs an Macht verbunden, sondern mit der Relativierung dieser, wie Hans-Joachim Sander in sei-

---

145 Der Großteil kam aus Latein- (601) und Nordamerika (332), gefolgt von Westeuropa (859), Asien (rund 250), Subsahara-Afrika (rund 250), dem arabischen Raum (95), Ozeanien (70), kommunistische Länder (174, nicht alle konnten ausreisen), vgl. Sievernich, Michael: Erst die Ouvertüre. Das Zweite Vatikanum als Konzil der Weltkirche? In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 35–39, hier 35–36. Schatz nennt folgende Zahlen: Europa 39 %, Nordamerika 13 %, Lateinamerika 22 %, Orient 3,5 %, Subsahara-Afrika 10 %, Asien 10 %, Australien-Ozeanien 2,5 % (vgl. Schatz: Allgemeine Konzilien, 288).

146 Johannes XXXIII.: Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, 486.

147 Schatz: Allgemeine Konzilien, 290.

148 Sander: Einführung, 385.

nem Aufsatz *Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural*[149] beschreibt:

> »Die Kirche ist zwar Weltkirche geworden, aber das bedeutet nicht, dass sie weltweit die Lage der Dinge bestimmen kann; vielmehr muss damit gerechnet werden, dass sie vielerorts Monopolstellungen verliert oder aufgeben muss. […] Mit der Ausweitung der Dimension auf die ganze Erde stellt sich also gleichzeitig eine Ohnmachtserfahrung ein; das ist für die Kirche neu. Bis dahin hat sie räumliche Ausdehnung als Vergrößerung ihres Einflusses erfahren.«[150]

Der kirchliche Raum wird für alternative theologische Reflexionen geöffnet: »Befreiungstheologie, Feministische Theologien, Theologien nach Auschwitz und der Dialog mit dem Judentum um die christliche Mitschuld am Antijudaismus gehören zur Suche der Weltkirche nach gangbaren Wegen heute.«[151] Die weltkirchliche Pluralität und die Pluralität der Gesellschaft erzeuge nicht einfach nur einen neuen »Verstehenshorizont, es handelt sich um vielfältige Lebensräume, die eben nicht auf einen Nenner zu bringen sind, gerade weil sie sich unter dem Globalisierungsdruck der Gegenwart nicht mehr wechselseitig ausweichen können«[152]. Weltkirche ist als Reflexionskategorie auch und vor allem lokal präsent. Wie Sander betont, erschöpft sich eine weltkirchliche Dimension allerdings nicht in Erkenntniskategorien, sondern bringt reale Orte der Gotteserfahrung in kirchliche und theologische Lernprozesse mit ein.

Dies ist der Unterschied der globalen Perspektiven in den Jahrhunderten vor und den Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Auch vorher war die Kirche eine weltweit agierende Institution. Allerdings mit einer expandierenden, ordnenden und disziplinierenden Intention (ohne viele Beispiele echter, gegenseitiger Lernprozesse, die es ebenso gab, völlig ausschießen zu wollen). Diese Ordnungsfunktion der Weltkirche ist nicht verschwunden, wurde aber durch eine stärkere Dezentralisierung ergänzt: »›Weltkirche‹ bedeutet deshalb keine kirchliche Ausweitung im Singular, sondern einen Ortswechsel im Plural.«[153] Die nach dem Konzil entstehenden Befreiungstheologien versuchten, genau diesen Aspekt stärker in die Mitte kirchlichen Handelns zu rücken. Grund zur Wahrnehmung der globalen Herausforderung hat die Kirche allemal, verschärfen sich doch Globalisierungsprozesse, die zur Zeit des Zweiten Vatikanums bereits spürbar waren, heute noch. So streicht der Soziologe Ulrich Beck bereits 1997 hervor:

> »Die Besonderheit des Globalisierungsprozesses heute (und wohl auch in Zukunft) liegt in der empirisch zu ermittelnden Ausdehnung, Dichte und Stabilität wechselseitiger regional-globaler Beziehungsnetzwerke und ihrer massenmedialen Selbstdefinition sowie sozialer Räume und jener Bilder-Ströme auf kultureller, politischer, wirtschaftlicher, militärischer und ökonomischer Ebene.«[154]

---

149 Ebd. 383.
150 Ebd. 387.
151 Ebd. 388.
152 Ebd.
153 Ebd. 390.
154 Beck, Ulrich: Was ist Globalisierung? (suhrkamp taschenbuch 3867). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007 [1997], 31.

Beck spricht die Vernetzung regionaler und globaler Prozesse an, die in Wirtschaft, Kultur, Politik, gesellschaftlichem Leben, Militär und Medien beobachtbar sind. Kennzeichnend für Globalisierungsprozesse ab den 2000er Jahren ist eine Intensivierung der von Beck angesprochenen »massenmedialen Selbstdefinition«, die durch die sozialen Medien zugenommen hat. Daraus folgt eine verstärkte Wahrnehmung globalisierter Prozesse und eine bewusste »globale« Inszenierung von Individuen, Unternehmen und Institutionen. Die ökologischen Gefahren benennt er genauso als Merkmale aktueller Globalisierungsprozesse, die sich etwa von globalen Kolonisationsbewegungen unterscheiden, wie auch eine neue »›Ortlosigkeit‹ von Gemeinschaft, Arbeit und Kapital«[155]. Mit dem Jahr 2001 nahmen globale Prozesse nochmals eine andere Richtung. Die Terroranschläge vom 11. September 2001 führten zu einer stärkeren Verknüpfung von militärisch-politischem Handeln und Religion, religiösem Extremismus und massenmedialen Strategien und einer »Globalisierung des Terrors«[156], sowohl was die Ausübung von Terror als auch die Reaktionen darauf betrifft.[157] Die Anfragen an das Gewaltpotenzial von Religionen, aber auch die Wahrnehmung der wichtigen Rolle von Religionen zur Mitwirkung an weltweiter Friedensarbeit und Konfliktlösung sind gestiegen. Derartige Herausforderungen sind auch Themen von interreligiösen Initiativen und Dialogdokumenten. Der weltkirchliche Raum erfordert insofern interreligiösen Dialog und verweist die katholische Kirche auf die Zusammenarbeit und Begegnung mit anderen Konfessionen und Religionen.

Nicht vergessen werden darf, dass eine weltkirchliche Ausrichtung des Christentums nicht primär in machtpolitischen Interessen wurzelt, sondern Ausdruck des »Missionsbefehl[s] des Auferstandenen«[158] ist, wie er im Matthäus- und Markusevangelium (Mt 28,19f. und Mk 16,15) wiedergegeben wird.[159] Weltkirche wird von einem geografischen, politischen oder sozialen Phänomen zu einem theologischen Ort.[160]

> »Vielmehr soll der theologische Diskursraum weiter werden. […] Er soll vielmehr überwinden können, was bis dahin aus dem Diskurs ausgeschlossen war, weil es sprachlos machte, beschämte, kritisch oder gefährlich wurde. Diese Weltkirche wird von diskursiven Nicht-Ausschließungen im Plural geprägt. Das ist die singuläre strategische Option, die das Konzil der Weltkirche mit auf den Weg gegeben hat.«[161]

Die Erklärung *Nostra aetate* (besonders der Artikel 4) ist eine Türöffnerin für solch einen Diskursraum. Wie die Entstehungsgeschichte des Dokumentes zeigt, hatte die Auseinandersetzung mit dem Judentum auch einen Katalysator-Effekt für die Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen, mit all den Spannungen und Diskussionen, die geführt wurden. Diesen Gedanken bringt das Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade*

---

155 Ebd.

156 PROKLA-Redaktion: Editorial: Globalisierung des Terrors. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 31, Nr. 125 (2001), 488–490, hier 488.

157 Vgl. ebd.

158 Sander: Einführung, 390.

159 Vgl. ebd.

160 Vgl. ebd. 391–392.

161 Ebd. 392.

und Berufung aus dem Jahr 2015 ein: Das »Verhältnis zum Judentum kann in dieser Hinsicht als Katalysator zur Verhältnisbestimmung zu den anderen Weltreligionen betrachtet werden«[162].

Sander zeigt weiter, »dass die Weltkirche nicht einfach ein weites Feld ist, in dem man sich mit dem Glauben verlaufen kann«[163]. Vielmehr ist Weltkirche ein Raum der Differenzen, in dem die Rede von Gott stattfindet: »Sie ist ein plurales Feld, dessen Differenzen die Rede von Gott nicht ausweichen kann.«[164] Die Differenzen gewinnen eine theologisch positive Qualität, worauf etwa *Nostra aetate* 2 hinweist. Die Anerkennung von Differenzen ist aber häufig mit Verunsicherung verbunden. So entsteht mit einer Hinwendung zur ganzen »Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt« (GS 2) auch ein neuer Verbindlichkeitsraum. Dieser Raum ist weniger durch scharfe Abgrenzungen geprägt denn durch die jeweiligen Standorte und die daraus entstehenden Blickrichtungen. Die Standortbestimmung von außen und innen wird nicht mittels Verurteilungen getroffen, wie Johannes XXIII. in der Eröffnungsansprache zum Konzil feststellt: »Sie [die Kirche, die Braut Christi, EH] glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären, als zu verurteilen.«[165] Vielmehr findet eine Suchbewegung nach innen und außen statt, in der Verhältnisbestimmungen ausgelotet werden. So bestimmt Johannes XXIII. in seiner Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962:

> »Die Kirche muss gesucht werden als das, was sie ihrer inneren Struktur nach ist, Lebenskraft nach innen (ad intra), bereit, vor allem ihren Kindern die Schätze erleuchtenden Glaubens und heiligender Gnade zu zeigen, die in jenen letzten Worten ihren Ursprung haben. […] Betrachtet man die Kirche in ihren Lebensäußerungen nach außen (ad extra), in ihrem Bezug auf die Bedürfnisse und Nöte der Völker, die durch menschliches Schicksal eher zur Wertschätzung und zum Genuss der Güter der Erde hingelenkt werden, so fühlt sie die Pflicht, durch ihre Lehrtätigkeit ihrer Verantwortung nachzukommen«[166].

Diese Unterscheidung ist vermutlich auf Anregung eines Textes von Kardinal Léon-Joseph Suenens eingeflossen, den dieser Papst Johannes XXIII. bei einer Audienz überreichte.[167] Suenens legte in einer Rede am Ende der ersten Sitzungsperiode im Dezember 1962 einen Plan vor, in dem er eine Strukturierung für die Themen des Konzils vorschlug.[168] In dieser spielt die Raumkategorie eine zentrale Rolle.

---

162 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, Nr. 19.

163 Sander: Einführung, 389.

164 Ebd.

165 Johannes XXIII.: Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung, 487.

166 Johannes XXIII.: Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962. In: HThK Vat. II. Band 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 476–481, hier 477.

167 Vgl. Sander: Einführung, 391.

168 Vgl. Kreutzer, Ansgar: Das Konzil bei sich. Die Bedeutung von *Gaudium et spes* zur Auslegung und Aktualisierung des II. Vatikanums. In: Dietrich, Thomas/Herkert, Thomas/Schmitt, Pascal (Hg.): Geist in Form. Facetten des Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 116–135, hier 120.

> »Die Kirche soll sich in diesem großen Selbstfindungsprozess unter zwei Hinsichten betrachten: einerseits wie sie sich aus ihrer theologischen Identität heraus versteht und andererseits wie sie sich, sozusagen von außen betrachtet, in der Welt, in der Moderne, in der Gesellschaft positioniert: ›habeat duas partes: *de Ecclesia ad intra – de Ecclesia ad extra*‹.«[169]

Mit dieser Differenzierung liegt eine Raummetapher vor, die einerseits eine bereits bekannte theologische Unterscheidung der Ekklesiologie und Soteriologie von einem »Innen« und »Außen« der Kirche terminologisch aufgreift (präsent z.B. im bereits erwähnten vorkonziliaren Konzept *extra ecclesiam nulla salus*), diese aber inhaltlich und sprachlich transformiert. Das Außen kann auch positiv bestimmt werden. Dieses Außen ist damit nicht mehr nur Abgrenzungsraum, sondern ekklesiologischer Bestimmungsraum. Das Innen wird kritisch reflektiert. Beide Dimensionen sind durch Stärken und Schwächen geprägt. Diese sollen gerade nicht gegeneinander ausgespielt werden: »Die Schwächen im Außen dienen nicht zur Verherrlichung der Stärken im eigenen Innen. Sie sind vielmehr Probleme, die um der Menschen und ihrer göttlichen Berufung willen ausgeräumt werden müssen«[170]. Die damit eingenommene Übergangsposition macht es dem Zweiten Vatikanischen Konzil möglich, im Rahmen der Dynamik christlicher und katholischer Tradition Anknüpfungspunkte für die Herausforderungen der Welt zu bieten. Die Dokumente des Konzils sind so auch immer noch anschlussfähig für die geschilderten Prozesse der Globalisierung und viele andere gesellschaftliche Transformationsprozesse, die in den vergangenen sechzig Jahren seit dem Konzil in Gang kamen.

Die ursprünglich geplante Erklärung zum Judentum sowie das schließlich umgesetzte Dokument *Nostra aetate* waren der Beginn einer Dekonstruktion kirchlicher imperialistischer Raumpraxis. Jüdische Menschen wurden lange auf einen bestimmten, hermeneutisch nutzbaren Ort verwiesen. Ähnlich war es mit anderen religiösen Traditionen, wenn auch ihr hermeneutischer Ort ein anderer war als der des Judentums. *Nostra aetate* setzt einer solchen Differenzierungslogik die Vorstellung einer genealogischen und räumlichen Gemeinschaft und Gleichstellung entgegen: »Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel« (NA 1). Die angestoßene Wandlung von der Disziplinierung anderer hin zu einer lernbereiten Haltung kann jedoch, wie so viele Errungenschaften und Herausforderungen des Konzils, nur durch einen tiefgreifenden Bewusstseinswandel der Gläubigen und einer Umstrukturierung vieler Inhalte und Gewohnheiten auf verschiedenen Ebenen (päpstliches Lehramt, Katechese, Liturgie, Studien- und Lehrpläne, …) gelingen.

Die weltweite Rezeption von *Nostra aetate* steht inmitten der bereits festgestellten Pluralität lokaler Kontexte, die von gesellschaftlichen, geschichtlichen, sprachlichen, politischen und vielen anderen Faktoren geprägt werden. Wenige Beispiele müssen an dieser Stelle genügen, um die verschiedenen Dimensionen zu illustrieren. In *Deutschland* war die Erklärung nicht unter den unmittelbar rezipierten Dokumenten. So stellt Hanspeter Heinz fest: »Das neue Verhältnis der Kirche zu den Juden wurde erst später re-

169 Ebd. 121.

170 Sander: Einführung, 392.

zipiert, dazu war die Zeit noch nicht reif.«[171] Die Rezeption in *Polen* zeigte die grausamen Folgen der nationalsozialistischen Menschenvernichtung. So gab es durch die Ermordung polnischer Jüdinnen und Juden, Flucht, Vertreibung während des Krieges und Entwurzelung der jüdischen Traditionen nach dem Krieg sowie aufgrund der Kontrolle durch die Sowjetunion für die katholische Kirche kaum jüdische Gesprächspartner*innen im Land.[172]

Eine weitere Herausforderung der weltweiten Rezeption von *Nostra aetate* war die heterogene gesellschaftliche Rolle der katholischen Kirche in verschiedenen Regionen. In Ländern, wo katholisch Getaufte die Mehrheit der Bevölkerung darstellten, verlief die Rezeption anders als in Ländern, die sich in einer »extremen Diasporasituation«[173] befanden, wie beispielsweise *Russland*. Weltkirche bedeutet auch, dass Übersetzungen der Konzilsdokumente in den jeweiligen Landessprachen verfügbar sind. Die Übersetzung ins Russische erfolgte erst 1998.[174]

Die christlichen Kirchen Asiens brechen eine Vorstellung auf, die man eine »eurozentrische Weltkirche« nennen könnte. Denn Weltkirche wird allzu oft ausgehend von Europa gedacht, z.B. im Rahmen der Kolonisierung (wo nicht von einer Weltkirchlichkeit »auf Augenhöhe« gesprochen werden kann). Aber auch die Öffnungen des Zweiten Vatikanischen Konzils werden durch den Abhaltungsort häufig als europäisches Projekt wahrgenommen. In *Zentralasien, Iran, China* und *Indien* waren christliche Gemeinden jedoch »bereits eine vollendete Realität […], bevor in vielen Teilen Europas überhaupt das Christentum verkündet wurde«[175]. Schwerpunkte der Rezeption in verschiedenen asiatischen Ländern waren weniger theoretisch-hermeneutische Fragen, sondern eher pastorale. Durch die Minderheitensituation des Katholizismus und des Christentums generell war *Nostra aetate* von besonderer Bedeutung. Asiatische Befreiungstheologien interessierten sich für die Situation der Armen und den Dialog mit ihnen.[176]

In *Lateinamerika* wurde solch ein Dialog ebenso bedeutend. Die lateinamerikanischen Befreiungstheologien sind bekannt dafür, die lokalen Bedrängnisse und die Pluralität als Herausforderung und Aufgabe für Theologie und Kirche zu sehen. Die Konferenz von Medellín zeigte dies paradigmatisch: »Medellín ist ein Zusammentreffen der sozialen Umwälzung in Lateinamerika mit der kirchlichen Erneuerung des Konzils.«[177] Die Weltkirchlichkeit des Konzils und eine entsprechende Rezeption zeigen

---

171 Heinz, Hanspeter: Mutiger Start – neue Anläufe. Phasen der Rezeption des Konzils in Deutschland. In: HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (2005), 45–50, hier 45.

172 Krajewski, Stanisław: The Reception of Nostra Aetate and Christian Jewish Relations in Poland. In: KZG/CCH 29 (2016) H. 2, 292–303, hier 293.

173 Henrix, Hans Hermann: Die Bedeutung der Konzilserklärung »Nostra Aetate« für die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum in Russland, Weißrussland und der Ukraine. In: KZG/CCH 29 (2016) H. 2, 304–322, hier 304.

174 Ebd. 305.

175 Wilfred, Felix: Die Rezeption des II. Vatikanums in Asien. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 426–446, hier 427.

176 Ebd. 435–436.

177 Galilea, Segundo: Lateinamerika in den Konferenzen von Medellín und Puebla: Beispiel für eine selektive und kreative Rezeption des Konzils. In: Pottmeyer, Hermann Josef/Alberigo, Giuseppe/

sich nicht primär geografisch, sondern hermeneutisch. Die Rezeption in Lateinamerika setzt die geschichtliche Hermeneutik des Konzils um, indem »die lateinamerikanische Wirklichkeit und ihre historischen Prozesse«[178] wahrgenommen werden.[179]

Die weltkirchliche Rezeption spiegelt sich auch in der institutionellen Implementierung der Erklärung *Nostra aetate* mit der Einrichtung eines Sekretariats für Nichtchristen, das 1988 in den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog umbenannt wurde.[180] Für den deutschen Sprachraum stellt eine umfassende Darstellung der internationalen Rezeption von *Nostra aetate* und eine entsprechende theologische Zusammenschau noch ein Desiderat dar, das z.B. das Forschungsprojekt *Vatikanum II in internationaler Perspektive* mit einer internationalen Kommentierung der Konzilsdokumente einzulösen versucht.[181]

Besonders interessant aus einer raumtheoretischen Perspektive ist die Rezeption des Dokumentes in symbolischen Gesten, die mit bestimmten Orten verbunden wird. Dies zeigt vor allem »der Dialog mit dem Judentum, der in symbolischen Handlungen zur öffentlichen Darstellung des Wandels wird«[182]. Johannes Paul II. besuchte 1986 die Synagoge in Rom. Viel zitiert ist seine dortige Rede, wo er die Raummetapher von Innen und Außen verwendet, um das Verhältnis von Judentum und Christentum zu bestimmen: »Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion.«[183]

Auch wenn diese Bestimmung in Hinblick auf eine Vereinnahmung der jüdischen Traditionen kritisch reflektiert werden muss, so ist sie innerkirchlich eine wichtige Anerkennung des Jüdischen im Christlichen. Papst Benedikt XVI. (17. Jänner 2010) und Papst Franziskus (17. Jänner 2016) besuchten die Synagoge in Rom ebenfalls.[184] Das Dokument

---

Jossua, Jean-Pierre (Hg.): Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf: Patmos 1986, 85–103, hier 88.

178 Ebd. 90.

179 Auf die Konzilsrezeption im afrikanischen Kontext kann hier leider nicht näher eingegangen werden. Einen Überblick dazu und zu daraus entstandenen theologischen Entwicklungen geben Uzukwu, Elochukwu: Afrikas Zeichen der Zeit. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen/Boeve, Lieven (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006, 207–225 sowie Kanyandago, Peter: African Theology after Vatican II. Themes and Questions on Initiatives and Missed Opportunities. In: Bongmba, Elias Kifon (Hg.): The Routledge Handbook of African Theology. London/New York: Routledge 2020, 247–261.

180 Vgl. Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 167. Renz gibt auch einen Überblick über die institutionellen Entwicklungen und eingerichteten Gremien.

181 Vgl. das Forschungsprojekt von Margit Eckholt (Osnabrück) zum Vatikanum II in internationaler Perspektive: »Das Zweite Vatikanische Konzil – Erbe und Aufgabe. Interkontinentaler Kommentar der Konzilsdokumente, ihrer Rezeption und ihrer Weisung für den Weg der Kirche und der Theologie heute« in Kooperation mit Joachim Schmiedl (Vallendar), Klaus Vellguth (Vallendar) und Peter Hünermann (Tübingen): https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/eckholt_das_zweite_vatikanische_konzil.html (21.12.2022).

182 Siebenrock: Theologischer Kommentar, 668.

183 Johannes Paul II.: Ansprache beim Treffen mit der jüdischen Gemeinde in der Synagoge von Rom, 13. April 1986. Für das Zitat im Kontext vgl. Kapitel 4, Unterkapitel 4.3, S. 150.

184 Der 17. Januar wurde zuerst in Italien initiiert als »Tag der Reflektion über Themen, die von Juden und Christen gemeinsam ausgesucht werden und von beiderseitigem Interesse sind« (Banse, Holger: Tag des Judentums: Die Bedeutung des 17. Januar in seiner ökumenischen Perspek-

Zwischen Jerusalem und Rom hebt diese räumlich-symbolischen Gesten hervor. So wird dort auf die »Pilgerreise von Johannes Paul II. im Jahr 2000 nach Israel«[185] hingewiesen, genauso wie auf die Reisen von Benedikt XVI. und Franziskus sowie den »Synagogenbesuch von Papst Franziskus«[186].

Franz Gmainer-Pranzl beschreibt die Bewegung zur Weltkirche als einen Prozess von der »Exklusivität« hin zur »Relationalität«.[187] Der »Bezug auf die gesamte Menschheit« in *Gaudium et spes* 1, *Lumen gentium* 1 und *Nostra aetate* 1 werde zum »theologische[n] Prinzip einer Welt-Kirche«.[188] Ausgehend von einer solchen Relationalität kann der Begriff »Katholizität« wieder Sinnpotenziale abseits einer konfessionellen und gesellschaftlichen »Differenzmarke«[189] entfalten.[190] Gmainer-Pranzl verweist dabei auf *Lumen gentium* 13, wo der Katholizität die »Eigenschaft der Weltweite« (LG 13) zugeschrieben wird. Diese sei keine »inhaltlich vorgegebene Eigenschaft […], sondern eine Haltung der Offenheit für das, was andere uns zu sagen haben«[191]. Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanum über sich hinaus verwiesen, wie Gregor Hoff mit Verweis auf die Bestimmungsorte der Katholizität feststellt: »Ihre Katholizität ist auch und in besonderer Weise an den fremden Orten, an den *loci alieni* zu bestimmen.«[192]

Transformationen im kirchlichen Handeln und Denken, der theologischen Konzepte und Zugänge müssen auf verschiedenen Ebenen betrachtet werden. Rezeption ist kein eindimensionaler Prozess, der sich auf schriftliche Dokumente oder offizielle Gespräche beschränkt. Die raumtheoretische Perspektive kann für diesen Umstand sensibilisieren. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vor allem durch die Rezeption und Weiterführung von *Nostra aetate* konnten neue (Glaubens-)Räume erschlossen werden,

---

tive. In: Jewish-Christian Relations. Insights and Issues in the Ongoing Jewish-Christian Dialogue, 01.03.2021, 4: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/tag-des-judentums-die-bedeutung-des-17-januar-in-seiner-oekumenischen-perspektive.pdf [21.12.2022]). 1997 sprach die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung eine Empfehlung aus, einen Tag »dem Dialog mit dem Judentum und der Begegnung mit dem lebendigen jüdischen Glauben« zu widmen (Schlussbotschaft II. Europäische Oekumenische Versammlung, Graz 1997, 18).

185 Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom, 7.

186 Ebd. 9.

187 Beide Zitate Gmainer-Pranzl: Was der Kirche »heilig« ist, 381.

188 Beide Zitate ebd.

189 Gmainer-Pranzl, Franz: Entgrenzung und Verbindung. Zur integrativen und polarisierenden Dynamik von Katholizität. In: Rothgangel, Martin/Aslan, Ednan/Jäggle, Martin (Hg.): Religion und Gemeinschaft. Die Frage der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive (Religion and Transformation in Contemporary European Society 3). Göttingen: V&R unipress 2013, 109–129, hier 109.

190 Einige Überlegungen zu Katholizität im Zusammenhang mit Identitätskonstruktionen der Kirche im Pontifikat von Papst Franziskus gebe ich im Aufsatz: Höftberger, Elisabeth: Katholizität 2.0? Identitätskonstruktionen der Kirche mit Papst Franziskus. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Mackinger, Barbara (Hg.): Identitäten – Zumutungen für Wissenschaft und Gesellschaft (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse 15). Berlin: Peter Lang 2020, 601–622.

191 Gmainer-Pranzl: Entgrenzung, 119.

192 Hoff, Gregor Maria: Im Raum der Differenzen. Marginalie einer Theologie des Katholischen. In: Ozankom, Claude (Hg.): Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse. Regensburg: Friedrich Pustet 2011, 63–70, hier 67.

und zwar nicht durch Eroberung, sondern durch Lernprozesse. Diese sind allerdings noch lange nicht abgeschlossen, ja können es von ihrer Charakteristik her gar nicht sein. Es braucht Zugänge zum Glauben, sowohl für theologische Reflexionen, aber im Wesentlichen auch ganz konkret zu den Lebensräumen der Menschen. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sind geprägt von der Offenheit für neue Räume des Glaubens und deren Reflexion.

2.5 MACHT | Tradition als »umkämpftes Feld«

Die Interpretation des Konzils ist nicht frei von Polemik. Schon während des Konzils selbst sowie in den Phasen seiner Rezeption kam es immer wieder zu Gegenüberstellungen von Gruppierungen. In der Forschungsliteratur zum Konzil und deren Rezeption ist die Strukturmetapher[193] des Kampfes und Krieges im Zusammenhang mit dem Konzil und seiner Rezeption immer wieder zu beobachten. Sprachlich spiegelt sich hier eine Spannung wider, die von Forschenden in der Deutung des Konzils wahrgenommen wird. So sei eine »Polarisierung«[194] festzustellen, indem man »zwei feindliche Gruppen einander gegenüberstellt, die sogenannten Konservativen und die sogenannten Progressiven«[195], wie Siegfried Wiedenhofer bemerkt. Ingeborg Gabriel spricht von »nachkonziliaren Grabenkämpfen«[196]. Günther Wassilowsky beschreibt in einem Aufsatz zur »Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo«[197], wie eine italienische Tageszeitung diese Metapher aufgreift, und übersetzt deren Schlagzeile aus dem Italienischen: »Es herrscht Krieg um das Konzil.«[198] Anlass für diese Schlagzeile war ein neues Buch des Kurienbischofs Agostino Marchetto, das Wassilowsky als »Rundumschlag gegen einen Großteil der in den letzten Jahren erschienenen internationalen Konzilsliteratur«[199] bezeichnet. Das Buch greift die bestehenden Polarisierungen auf und verschärft sie insofern, als Marchetto der von ihm wahrgenommenen und kritisierten »ideologische[n] Hermeneutik des Neuen und der Reform«[200] die Betonung der Kontinuität als legitime Auslegungsweise entgegenstellt. Wassilowsky fragt zurecht, »ob man einem reduktionistischen Mythos von der großen Wende begegnen sollte mit einem reduktionistischen Gegenmythos von der reinen Kontinuität?«[201] Auch Peter Walter verwendet die Metapher des Kampfes

193 Vgl. dazu die Ausführungen zur kognitiven Metapherntheorie in Kapitel 4, S. 141ff.

194 Wiedenhofer: Re-Vision, 201.

195 Ebd.

196 Gabriel, Ingeborg: Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Reflexionen zu einer komplexen Konzilsmetapher. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 267–286, hier 285.

197 Wassilowsky, Günther: Kontinuum – Reform – (Symbol-)Ereignis? In: Bischof, Franz Xaver (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum (MKHS Neue Folge 1). Stuttgart: Kohlhammer 2012, 27–44, hier 27.

198 Wassilowsky zitiert aus der Tageszeitung La Repubblica vom 2. Juli 2005, vgl. Wassilowsky: Kontinuum, 27.

199 Wassilowsky: Kontinuum, 27.

200 Ebd. 28.

201 Ebd. 29.

beim Hinweis, dass Deutungskonflikte bei historischen Ereignissen auftreten können, sei es das Reformationsjubiläum oder das Zweite Vatikanische Konzil.

> »Wem gehört die Geschichte? Der Streit um die Deutungshoheit über historische Ereignisse wird heute an vielen Fronten ausgefochten, etwa im Hinblick auf das Reformationsjubiläum, das in fünf Jahren begangen wird. Der Streit um die Deutung des II. Vatikanums ist schon lange entbrannt.«[202]

Wissenschaftler*innen nehmen hier wahr, dass Tradition und ihre Deutung ein »umkämpftes Feld« sind. Im Diskurs der Konzilshermeneutik wird Tradition von verschiedenen Seiten zur Legitimierung der eigenen Position verwendet. In Traditionsprozessen kann es gerade bei starken Polarisierungen zu einer Verselbstständigung eines Traditionsbegriffes kommen. Deutungen werden hin- und hergeschoben, man schreibt einander Positionen zu oder verschärft sie. In diesen Aushandlungsprozessen steckt ein Gewaltmoment. Offensive und verteidigende Positionen sind sodann auch in wissenschaftlichen Diskussionen zu finden.

Im Zusammenhang mit der Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen im Jänner 2009, die 1988 gültig, aber unerlaubt von Erzbischof Marcel Lefebvre geweiht wurden,[203] beklagte Papst Benedikt XVI. eine »sprungbereite Feindseligkeit« als Grundhaltung, um seine Handlung zu interpretieren: »Betrübt hat mich, daß auch Katholiken, die es eigentlich besser wissen konnten, mit sprungbereiter Feindseligkeit auf mich einschlagen zu müssen glaubten.«[204] Auch hier zeigt sich eine Metaphorik des Kampfes, die sich im verteidigenden Duktus der Ansprache spiegelt. Der Ausdruck »sprungbereite Feindseligkeit« wurde auch medial breit aufgegriffen und für andere Kontexte rezipiert, um eine Grundhaltung gegenüber Benedikt XVI. zu beschreiben.[205]

Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sind von zwischenmenschlichen Spannungen genauso geprägt wie von kirchenpolitischen Auseinandersetzungen. In der Gegenüberstellung von »Progressismus« und »Konservativismus«[206] zeigt sich dies in der Konzilsrezeption exemplarisch. Dabei werden auch Mythen konstruiert, die eine Auseinandersetzung hemmen und die Rezeption beeinträchtigen. Der Schluss, den Wiedenhofer für die Konzilsrezeption zieht, ist die Einnahme einer für die andere Position offenen Haltung, denn:

---

202 Walter, Peter: Kontinuität oder Diskontinuität? Das II. Vatikanum im Kontext der Theologiegeschichte. In: Dietrich, Thomas/Herkert, Thomas/Schmitt, Pascal (Hg.): Geist in Form. Facetten des Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 12–36, hier 12.

203 Vgl. Re, Giovanni Battista: Dekret der Kongregation für die Bischöfe. Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft »St. Pius X.«, Rom, 21. Januar 2009.

204 Benedikt XVI.: Brief an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, Vatikan, 10. März 2009.

205 Vgl. z.B. Maskan, Oliver: Benedikts Erbe neu vermessen. In: katholisch.de, Bonn, 19.04.2017: https://www.katholisch.de/artikel/13022-benedikts-erbe-neu-vermessen (21.12.2022). Dieser schreibt: »Überkommene Vorurteile, ideologische Scheuklappen und in manchen Fällen eine sprungbereite Feindseligkeit machten aber eine gesunde Rezeption der Glaubenspredigt Ratzingers nach der Wahl zum Papst vielfach unmöglich.«

206 Wiedenhofer: Re-Vision, 204.

> »Die wechselseitige Ignorierung, Abkapselung und Verteufelung ist ein Weg, der zu Missverständnissen, Vorurteilen und Aggressivität und in der Folge auch zum Zerbrechen der kirchlichen Einheit zu führen droht. Man muss also genauer kennenlernen, was die anderen glauben, was sie erhoffen und was sie befürchten. Vor allem muss man ihre spezifische geistliche Erfahrung kennenlernen.«[207]

Offizielle Interpretationsrichtlinien der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 geben eine mögliche Orientierung, lassen aber auch viele Fragen offen. Die Frage, die sich hier stellt, ist: Können solche offiziellen Leitlinien den »Kampf« verschiedener Interpretationen beenden? Die hier aufgestellte These ist: eher nicht. Denn die Hermeneutikdebatten um das Zweite Vatikanum bis hin zur fehlenden Anerkennung durch kleine, aber medial zum Teil sehr präsente Gruppierungen zeigen gerade, dass früher vielleicht selbstverständliche Formen der kirchlichen Machtausübung nicht mehr in der Form funktionieren bzw. angezweifelt werden. Ohne dies vielleicht zu wollen, vollziehen sogenannte »traditionalistische« Gruppierungen wie etwa die Piusbruderschaft, die die Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanums oder Teile davon in Zweifel ziehen,[208] performativ einen eigenen, traditionsverändernden Rezeptionsprozess, der die propagierte Machtausübung des kirchlichen Lehramtes untergräbt.[209] Diesen performativen Selbstwiderspruch spricht auch Johannes Paul II. in seinem Motu proprio *Ecclesia Dei* an, das begleitend zum Dekret der Exkommunikation der Bischofskongregation veröffentlicht wurde:

> »Die Wurzel dieses schismatischen Aktes ist in einem unvollständigen und widersprüchlichen Begriff der Tradition zu suchen: unvollständig, da er den lebendigen Charakter der Tradition nicht genug berücksichtigt, die, wie das Zweite Vatikanische Konzil sehr klar lehrt, ›von den Aposteln überliefert, … unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt kennt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, wie auch durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben‹[5]. Vor allem aber ist ein Traditionsbegriff unzutreffend und widersprüchlich, der sich dem universalen Lehramt der Kirche widersetzt, das dem Bischof von Rom und dem Kollegium der Bischöfe zukommt. Denn niemand kann der Tradition treu bleiben, der die Bande zerschneidet, die ihn an jenen binden, dem Christus selbst in der Person des Apostels Petrus den Dienst an der Einheit in seiner Kirche anvertraute.«[210]

---

207 Ebd. 211.

208 Vgl. Unterburger, Klaus: Die Stunde der Historiker. Wie verbindlich sind die Aussagen des Zweiten Vatikanums? In: HK 67 (2013) H. 3, 136–140.

209 Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Sander, Hans-Joachim: Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien. Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit. In: Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014, 147–179, hier 157, FN 2.

210 Johannes Paul II.: Ecclesia Dei. Apostolisches Schreiben in Form eines Motu Proprio, Rom, 2. Juli 1988. Das Zitat (Verweiszahl 5) stammt aus der Konstitution *Dei Verbum*, Nr. 8. Weitere Verweise wurden im zitierten Text gelöscht und können im Original nachgelesen werden.

Johannes Paul II. unterstreicht die Lebendigkeit der Tradition. Den Traditionsbegriff der Piusbruderschaft bezeichnet er als unvollständig und widersprüchlich, weil er ein erstarrtes Konzept von Tradition zugrunde legt und gleichzeitig eine wichtige Instanz kirchlicher Traditionsbildung unterminiert, nämlich das universale Lehramt.

Warum aber ist Tradition ein solch »umkämpftes Feld«? Hinweise kann die Traditionskritik postkolonialer Theorien liefern. Tradition bündelt und tradiert Deutungsmuster und Sinnsysteme. Wer die Deutungsmacht über die Tradition inne hat, übt großen Einfluss auf gesellschaftliche Sinndeutungen, Handlungsmotive und Entscheidungen aus. Der Machtaspekt von Tradition zeigt sich auch in der disziplinierenden Funktion bestimmter Traditionskonzepte. Ein dogmatisches Verständnis von Tradition wird immer zu Ausschließungen führen, denn es hat die Funktion, als legitim bewertete Inhalte von nicht legitimen abzugrenzen.

Disziplinierungen erfolgen oft räumlich, wie im Zuge der methodologischen Reflexionen zu postkolonialen Theorien gezeigt wurde. Jüdinnen und Juden waren von solch einer hegemonialen Raumpraxis besonders betroffen. Dies ging so weit, dass auch der Körper diszipliniert wurde. Kleiderordnungen und Bewegungseinschränkungen wurden zwar meist von den weltlichen Machthabern vorgegeben, waren aber durch den kirchlichen Antijudaismus mitbedingt und legitimiert. Auch die beschriebene erkenntnistheoretische Instrumentalisierung des »hermeneutical Jew« zeigt theologische Kolonisierungsprozesse auf. Die Rezeption des Konzils hat besonders in diesem Bereich Früchte getragen, auch wenn es vieler weiterer Entwicklungen bedarf. In verschiedenen Bereichen konnte eine kirchliche Praxis etabliert werden, die Antisemitismus ablehnt und auch einen impliziten kirchlichen Antijudaismus zu reflektieren beginnt. Vielfach ist die Suche nach Möglichkeiten der eigenen Identitätsbestimmung ohne eine Abwertung des Judentums allerdings noch ein Spezialthema theologischer Forschung und einzelner Dialoginitiativen. Die Wandlungen in der Israeltheologie, ausgehend von *Nostra aetate* und sich weiterentwickelnd in der Rezeption, sind einmal mehr Ausgangspunkt für Lernprozesse von Theologie und Kirche auch auf anderen Gebieten. Machtausübende und restriktive Praktiken in verschiedenen Bereichen, die Disziplinierung des Körpers, der Sexualitäten, der Beziehungs- und Sexualmoral etc. können z.B. von den im Dialog entwickelten Haltungen ausgehend hinterfragt werden.

2.6 METAPHERN | Sprachstrukturen der Konzilsrezeption

Charakteristisch für das Zweite Vatikanische Konzil sind sowohl sein Wort- als auch Bildreichtum. Es fordert mit einem anderen Sprachduktus heraus, als dies vorangegangene Konzilien taten, »die mehr dem scholastischen oder neuscholastischen Sprach- und Denkstil verpflichtet waren«[211]. Johannes Paul II. beschreibt im Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente (TMA)*[212] zwei Besonderheiten des Konzils:

> »Eine enorme Fülle von Inhalten und ein neuer, *bis dahin nicht gekannter Ton* bei der Vorlage dieser Inhalte auf dem Konzil stellen gleichsam eine Ankündigung neuer Zeiten

211 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 23.

212 Johannes Paul II.: Tertio Millennio Adveniente. Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000. Vatikan, 10. November 1994.

> dar. Die Konzilsväter haben in der Sprache des Evangeliums, in der Sprache der Bergpredigt und der Seligpreisungen, gesprochen.« (TMA 20)

Diese biblisch rückgebundene Sprache ist von Sprachbildern und Metaphern geprägt. Die Metaphern in den Texten des Konzils sollen dabei, so die These von Mariano Delgado und Michael Sievernich, nicht nur illustrieren, sondern bieten »eine gesteigerte Erkenntnisleistung eigener Art, die in der Logik der Bilder begründet ist«[213]. Auf diese Anknüpfung an biblische Sprache verweist auch *Lumen gentium* 6:

> »Wie im Alten Testament die Offenbarung des Reiches häufig in Vorbildern geschieht, so erschließt sich auch uns jetzt das innerste Wesen der Kirche in verschiedenen Bildern, die vom Hirten- und Bauernleben, vom Hausbau oder auch von der Familie und der Brautschaft genommen sind und schon in den Büchern der Propheten vorbereitet werden.« (LG 6)

Die metaphorische Sprache der Konzilsdokumente kann ausgehend von der Grundhaltung gesehen werden, »sich von der Heiligen Schrift ›nähren und leiten‹ zu lassen (DV 21) und stärker an die biblische und die biblisch geprägte patristische Sprache anzuknüpfen«[214].

Die Faszination theologischer Metaphern hängt mit ihrer Affinität für die Materialität des Glaubens zusammen. Dieser drückt sich nicht nur in Sprache aus, sondern in Handlungen, Bildern, visuellen, olfaktorischen, haptischen und vielen anderen Eindrücken und Erinnerungen. Als sprachliche Bilder bringen Metaphern eine Mehrdimensionalität in Sprache und Texte mit ein. An den von Lakoff und Johnson sogenannten Orientierungsmetaphern mit ihrer räumlichen Systematik von oben-unten, außen-innen etc. wird dies besonders deutlich. Die bereits geschilderte Schematisierung der Konzilstexte *ad intra* und *ad extra* ist dafür ein Beispiel. Delgado und Sievernich zählen diese »Raum-Metapher«[215] zu den von ihnen so bezeichneten »große[n] Metaphern«[216] des Konzils. Sie benennen weitere Begriffe, die auch als hermeneutische Schlüsselbegriffe bezeichnet werden können, als solche Metaphern: z.B. das »Pastorale« als Grundprinzip für »das Lehramt, eine konziliare Konstitution und das gesamte Konzil«[217]; die ekklesiologische Metapher »Volk Gottes«; die berühmte Formulierung »›Zeichen der Zeit‹ für eine theologische Analyse der Gegenwart«[218]; die Bezeichnung »Quelle und Höhepunkt« zur Positionierung der Eucharistie, »Zeichen und Werkzeug« zur sakramentalen Bestimmung der Kirche und »Aggiornamento«, um die Zuwendung zu den gegenwärtigen Kontexten zu beschreiben.[219] In der Rezeption des Konzils seien auch weitere Begriffe zu Metaphern geworden »weil sie über ihren begrifflichen Gehalt hinaus wie in einem Spiegel paradigmatische Entwicklungen oder Erwartungen bündeln und ein semantisches Feld

---

213 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 23.
214 Ebd. 23–24.
215 Ebd. 25.
216 Ebd.
217 Ebd.
218 Ebd.
219 Alle Zitate ebd.

repräsentieren«[220]. Eine solche Metapher sei auch der »Dialog«. Der Begriff taucht in der Erklärung *Nostra aetate* selbst nicht auf, die Rede ist dort von »brüderlichen Gesprächen« (lat. *fraternis colloquiis*, NA 4). Dennoch konnte der Dialog zwischen den Religionen ausgehend von *Nostra aetate* eine theologische Wirkungsgeschichte entfalten.

Metaphern erzählen Geschichten, in denen die interpretierende Person auch eine Rolle einnimmt. Theologischen Metaphern wohnt ein performatives Moment inne. In ihrer Deutung vollzieht sich bereits Rezeption. Dem*der Leser*in wird es möglich, Eigenes in die Deutung der Texte miteinzubringen. Diese Mitwirkung an der Sinnproduktion liegt an der Charakteristik der Metapher selbst, wenn wir »das, was die Metapher ›sagt‹, als Hörer und Leser selbst erzeugen«[221]. Die Verwendung von Metaphern birgt deshalb auch ein Risiko der Rezeption, weil die genaue Bedeutung nicht von vornherein feststeht. Die bereits angesprochenen Debatten um die Verbindlichkeit des Konzils sind auch bedingt durch eine andere Art der Sprache.

Einem Gedanken von Michel de Certeau folgend verwenden Delgado und Sievernich selbst eine Metapher zur Erläuterung der Funktion von Metaphern als »Verkehrsmittel«[222]:

> »Die Metaphern überschreiten die Grenzen der scharfen Begriffe, präzisen Definitionen und logischen Argumentationen. Sie übersetzen Sprachen ineinander und zugleich setzen sie über, überwinden Grenzen. Sie durchqueren systemische Räume mit ihren Orten fixierter Begrifflichkeiten und verbinden diese. Sie holen die Sprache, auch die theologische, vom hohen Kothurn einer Begrifflichkeit, die sich zeitlos und ortlos gibt, und machen sie wieder landläufig. Sie zeigen, welche Sprache im doppelten Sinn des Wortes an der Zeit ist. Metaphern sind primär weder Ornament noch uneigentliche Rede, sondern innovative Wendungen, die einen Reichtum an Spannungen und Bezügen entfalten, der wiederum der Anstrengung des Begriffs bedarf.«[223]

In diesem Vergleich klingt wiederum die Materialität der Metapher an. Durch Metaphern wird Sprache zeitlich und räumlich verortet. Sie ermöglichen eine dynamische Rezeption des Konzils und stecken dennoch einen theologischen und hermeneutischen Rahmen ab. Metaphorische Sprache entspricht deshalb auch der geschichtlichen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums. Die große Leistung der Metapher liegt in der Anschlussfähigkeit an einen jeweiligen Kontext, ohne dass der Vergleichspunkt verloren gehen darf; so bleibt eine Verbindung zu den Texten des Konzils immer bestehen, die Metaphern sind ohne ihren Kontext nicht verstehbar. Auch ist der Sinn der verwendeten Metaphern nicht beliebig variierbar, sondern muss sich am Text und Entstehungskontext messen lassen. So betont auch Peter Hünermann:

> »Die verstehende Aktivität [der Leser*innen, EH] hat – bei aller implizierten Kreativität – ihre negativen, abgrenzenden Kriterien immer wieder am Text selbst: Die kreative

220 Ebd.

221 Konersmann: Vorwort, 14.

222 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 27.

223 Ebd.

> Interpretation bedarf der Überprüfung am Text und hat hier ihre zumindest negative, ausschließende Grenze.«[224]

Aber auch umgekehrt brauchen die Texte das Verstehen der rezipierenden Personen. In dieser hermeneutischen Wechselwirkung vermögen die Metaphern des Konzils eine dynamische Rezeption anzuregen.

> »Die kleinen und großen Metaphern des Konzils haben einzeln und im Gesamt erheblich zu seiner nachhaltigen Rezeption beigetragen; aufgrund ihres Potentials dürften die Texte, zumal wenn in neuen Kontexten gelesen, noch keineswegs ausgeschöpft sein, sondern neue Dynamiken auslösen.«[225]

Angesichts dieser Pluralität der Orte und Zeiten, wie sie im Kontext der raumtheoretischen Impulse zur Konzilshermeneutik und -rezeption bereits festgestellt wurde, gewinnt die Interpretation der Metaphern als Verbindungsglieder noch stärkere Bedeutung, denn sie können »die Texte des Konzils semantisch so miteinander verknüpfen, dass sie den zeitgenössischen kirchlichen Entwicklungen dienen«[226]. Zugleich können sie – als die genannten »Verkehrsmittel« – auch Wege »zu den zeitgenössischen Kontexten«[227] bahnen und an die vielzitierten, von Papst Franziskus ins Zentrum der Kirche gestellten Peripherien führen.

Bereits die Tatsache also, dass die Konzilstexte durch metaphorische Sprache geprägt sind, kann *formal und sprachlich* als eine Transformation gewertet werden. Nun stellt sich aber die Frage, welche *inhaltlichen und theologischen* Transformationen an der metaphorischen Sprache des Konzils abgelesen werden können und wie diese in der Rezeption weiterentwickelt wurden. Metaphern im Bereich der Israeltheologie lassen einen Wandel erkennen, der unterschiedlich als Transformation, Bruch oder Rückbesinnung verstanden werden kann.

Im Laufe der Geschichte etablierten sich viele antijüdische Motive und Bilder, die christliche Theologie, Liturgie und Kunst bis zum 20. Jahrhundert prägten und auch heute in verschiedenen Kontexten noch wirksam sind. Das kollektive Gedächtnis der Kirche ist durchzogen von dieser Abwertungsgeschichte, die implizit in Bildern und Strukturen der Sprache und damit auch des Denkens weiterwirkt. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfuhren diese Gedächtnisstrukturen weitreichende Umwälzungen und auch die eigene Schuld wurde von der Kirche eingestanden. Aus einer postkolonialen Perspektive ist dies besonders wichtig, da es neue erkenntnistheologische Wege braucht, um einen nicht hegemonialen und nicht überbietenden Zugang etwa zum Judentum, anderen Religionen oder nicht europäischen Denkformen zu finden. Eine Verankerung in den alltäglichen Vollzügen der Kirche steht indes vielfach noch aus.

In einer metaphorologischen Untersuchung zu Veränderungen der kirchlichen Israeltheologie mit *Nostra aetate* und in der folgenden Rezeption konnte ich sowohl

---

224 Hünermann, Peter: Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion. In: HThK Vat. II. Band 5. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 5–101, hier 76–77.

225 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 28.

226 Ebd.

227 Ebd.

metaphorische als auch *metaphorologische* Umbrüche beschreiben.[228] Wo zuvor Metaphern der Ausschließung (z.B. Kirche als einziger Heilsweg), der Enterbung (z.B. entlang der Substitutionstheologie oder eines Verheißungs-Erfüllungs-Schemas), der Trennung (geschiedener Bund mit Gott) oder der fehlenden Erkenntnis (blinde Synagoge) die kirchliche Verhältnisbestimmung zum Judentum prägten, können bereits in *Nostra aetate* und vor allem in der weiteren Rezeption alternative Metaphern beobachtet werden. Die theologischen Rahmenbedingungen dafür wurden vom Konzil mit *Nostra aetate* geschaffen. Eine erste Veränderung war der schrittweise Verzicht auf die beschriebenen abwertenden Metaphern, allerdings wirken diese, zumindest implizit, noch stark in verschiedenen Bereichen weiter. Die Zurückweisung des Gottesmord-Vorwurfs und der Kollektivschuld aller Jüdinnen und Juden in *Nostra aetate* war ein wichtiger Meilenstein im jüdisch-christlichen Dialog.

Bereits beschrieben wurde, inwiefern sich die Orientierungsmetaphern der Ein- und Ausschließung verändert haben und das Jüdische stärker in den inneren Bereich der Kirche verschoben wurde, mit allen kritisch zu reflektierenden Konsequenzen. *Nostra aetate* deutet mit dem Hinweis auf das »brüderliche[] Gespräch[]« (NA 4) eine Geschwistermetaphorik an, die in der Rezeption etabliert und variiert wurde. Das Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung* forciert solche Geschwistermetaphern, um das Verhältnis zum Judentum zu bestimmen, z.B.: »Juden und Christen haben also dieselbe Mutter, können gleichsam als zwei Geschwister gesehen werden, die sich – wie es für Geschwister normalerweise üblich ist – in verschiedene Richtungen entwickeln.«[229] Im Hintergrund dieser Metapher steht die These eines gemeinsamen Ursprungs mit darauffolgenden getrennten Wegen, ein Konzept, das weiter unten näher in den Blick genommen wird. Die Familienmetaphern entbehren nicht einer gewissen Ambivalenz, wenn etwa Benedikt XVI. in Bezug auf das Judentum von der »altehrwürdigen Religion unserer Väter im Glauben«[230] spricht.[231] Mit dem Hinweis auf die Vorordnung des Judentums kann sowohl ein heilsgeschichtlicher Vorrang als auch eine chronologische und genealogische Abfolge beschrieben werden. Letztere ist allerdings anfällig für eine Historisierung der Verbindung von Judentum und Christentum, in der das zeitgenössische Judentum in seiner Vielfalt mit seinen Traditionen und Zugängen zu den gemeinsamen Teilen der Bibel und seinen Deutungen christlicher Vorstellungen zu wenig berücksichtigt wird.

Verschiedene andere Metaphern in *Nostra aetate* zeigen den Willen zur Anerkennung der heilsgeschichtlichen Dignität des Judentums, spiegeln aber gleichzeitig die damalige

---

228 Vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 139–143.

229 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, Nr. 15.

230 Benedikt XVI.: Ansprache an die Mitglieder der »Conference of Presidents of Major American Jewish Organisations«, 12. Februar 2009.

231 Die Komplexität und Ambivalenzen solch genealogischer Metaphern sind nachzulesen bei Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 86–103. Die Familienmetaphern im Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung* werden auch von William Madges zum einen als »Resources beyond Supersessionism« bezeichnet, gleichzeitig aber auch wegen der angesprochenen Gefahr der Historisierung kritisch gesehen (Madges, William: Covenant, Universal Mission, and Fulfillment. In: SCJR 12 [2017] H. 1, 1–13, hier 8).

Situation des theologischen Neulandes wider.[232] So seien die »neuen Worte der Wertschätzung [...] eingebettet in eine Reihe von Zugeständnissen an traditionelle theologische Denkmuster«[233]. Susanne Plietzsch beobachtet in verschiedenen Textstellen von *Nostra aetete* 4 sowohl eine Selbstrelativierung der Kirche als auch den Rückgriff auf klassische Argumentationsmuster. Der eröffnende Abschnitt der Nr. 4 demonstriere dies: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist« (NA 4). Die »innovative Aussage« werde allerdings »mit klassischer christologisch-typologischer Bibelhermeneutik begründet«.[234] Die hier beschriebene Dynamik ist auch in anderen Konzilsdokumenten zu beobachten und wird immer wieder als Ausdruck des Kompromisscharakters der Texte gesehen, durch die man den verschiedenen Positionen der unterschiedlichen theologischen Überzeugungen gerecht werden wollte. Auf diese Dynamik in der Textstruktur von *Nostra aetate* weist auch Rabbiner Michael A. Signer hin, wenn er in einer Analyse zum 40-jährigen Bestehen der Erklärung schreibt:

> »Unser sorgfältiges Studium der Struktur von *Nostra Aetate* hat beträchtliche Fortschritte in der Annäherung an das jüdische Volk ergeben, sowohl gegenüber der vorkonziliaren Phase wie auch gegenüber denjenigen Teilen des Dokuments, die diese Fortschritte zu unterlaufen oder untergraben scheinen. Diese Mehrdeutigkeit bewirkt, dass Juden und Katholiken das Dokument ihrem jeweiligen Referenzrahmen entsprechend lesen.«[235]

Diese erkenntnistheoretische Offenheit der Metaphern darf aber nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden. Die Deutung erfolgt in einem theologischen Rahmen, den das Konzil als Ganzes bzw. spätere Dokumente abstecken. Von Seiten der jüdischen Strömungen gab es, wie bereits beschrieben wurde, durch verschiedene Stellungnahmen bzw. innerjüdische Entscheidungen ebenso die Skizzierung eines Rahmens, innerhalb dessen ein Dialog stattfinden kann. Die Zugänge dazu sind unterschiedlich. Die Rezeption von *Nostra aetate* zeigt auch: die Rahmenbedingungen entwickeln und verschieben sich.

Metaphern verkörpern eine derartige Dynamik hervorragend, benötigen sie für ihre Sinnerschließung doch die Deutung des Individuums. Eine Metapher zeigt dies im katholischen Bereich paradigmatisch. Sie zeigt auch, dass die Metaphern des Konzils nicht nur Veranschaulichungsformen sind, sondern neue Erkenntnismöglichkeiten eröffnen: die vielzitierte Metapher »Zeichen der Zeit«. Der Ausdruck wird von Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris* geprägt.[236] Die Teile der Enzyklika werden jeweils »im Blick

---

232 Für eine detaillierte Analyse der Metaphern Erbe, Volk Gottes, Weg(e), Ölbaum, Wurzeln und Zweige sowie verschiedener Familienmetaphern vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 64–103.

233 Plietzsch: *Nostra aetate* 4, 254.

234 Beide Zitate ebd. 257.

235 Signer, Michael A.: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*: ein entscheidender Wandel aus jüdischer Sicht. In: Henrix, Hans Hermann (Hg.): Nostra Aetate. Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach. Aachen: Einhard 2006, 177–195, hier 188.

236 Vgl. Johannes XXIII.: Enzyklika Pacem in terris. Rom, 11. April 1963.

auf konkrete Zeichen der Zeit zusammen[ge]fasst«[237]. In *Gaudium et spes* wird der Ausdruck als Kategorie theologischer Erkenntnis eingeführt:

> »Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.« (GS 4)[238]

Hans Waldenfels weist auf den in diesem Satz enthaltenen Dreischritt hin: »eine neue Wahrnehmung – eine Urteilsausrichtung – ein zeitorientiertes Antwortverhalten«[239]. Waldenfels hebt hervor, dass dieses an Kardinal Cardijn erinnernde »Aktionsprogramm« (Sehen-Urteilen-Handeln), nicht »im spekulativen Umgang mit neuen Wahrnehmungen« stehenbleibt, sondern »auf praktische Konsequenzen« abzielt.[240]

Gaudium et spes gibt auch einen theologischen Rahmen für die Metapher Zeichen der Zeit vor. Einen ersten Aspekt benennt Waldenfels: »Für den Christen sind die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten, nicht umgekehrt das Evangelium im Sinne heutiger Verständnishorizonte zu verstehen.«[241] Mit Blick auf die Gesamtkonzeption der Konstitution muss hier allerdings als zweiter Aspekt ergänzt werden, dass ein Wechselwirkungsverhältnis in Bezug auf die Verkündigung dieses Evangeliums besteht. Im vielzitierten ersten Satz von *Gaudium et spes* heißt es:

> »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.« (GS 1)

Das »Licht des Evangeliums« (*Evangelii luce*) ist die Richtschnur der Auslegung. Die Lichtmetapher fand bereits in *Nostra aetate* Anwendung und auch in diesem Kontext ist ein genauerer Blick darauf ertragreich. Die Kirche ist in der Verkündigung des Evangeliums in zweifacher Weise auf die Zeichen der Zeit verwiesen. Zum einen durch die Bestimmung der »Jünger Christi« in ihrer Solidarität mit allen Menschen und der sie bewegenden Freude, Hoffnung, Trauer und Angst. Zum anderen durch das Licht des Evangeliums, das alles ausleuchtet und über das die Kirche keine Kontrolle hat. Sie muss ihre Verkündigung deshalb im Angesicht der Zeichen der Zeit reflektieren und kann sich von keinem Bereich der Welt per se abgrenzen.

Am Beispiel der Familienmetaphern wurde deutlich, dass Metaphern als anschauliche und verkörperte Theologie nicht nur auf theoretisch-theologischer Ebene ansetzen,

237 Waldenfels, Hans SJ: Zeichen der Zeit. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 101–119, hier 101.

238 Zitiert wird hier die Übersetzung aus: HThK Vat. II. Band 1, 595.

239 Waldenfels: Zeichen der Zeit, 102.

240 Alle Zitate ebd.

241 Ebd.

sondern stärker alltägliche Erfahrungen aufgreifen und – so die These – auch beeinflussen. Durch ihr materiales Moment bewegen sich Metaphern zwischen Abstraktion und konkreter Realisation. Die Dynamik der Konzilsrezeption hängt auch damit zusammen, dass ein Zusammenspiel verschiedener Dimensionen vorliegt: Rezeption findet auf Ebene der Reflexion (in gesprochenem Wort und Schrift) statt, aber auch der Materialität und Körperlichkeit des Glaubens. Die Lehr*praxis*, vor allem die Liturgie, ist deshalb ein Ort, wo die Brüchigkeit und die Dynamik von Tradition beobachtet werden können. In den weiteren Überlegungen zu dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie wird sich zeigen, dass gerade diese materiale Ebene der Rezeption stärker beachtet werden muss. Die Entscheidungen des Konzils greifen nämlich nicht nur in theologische Reflexion ein, sondern auch ganz wesentlich in die Lebensräume der Menschen. Die Veränderung der Liturgie beispielsweise ist auch eine Neuordnung, die das religiöse Körperempfinden betrifft und gewohnte Rituale verändert. Die Disziplinierung des Körpers durch Religion könnte in der Konzilsrezeption sicherlich noch intensiver erforscht werden. Das Konzil stieß zwar Entwicklungen im Ehe- und Sexualitätsverständnis an, große Innovationen in der Sexualmoral oder dem Verhältnis der Geschlechter zeitigte das Konzil allerdings nicht.[242] Hier durch einen metaphorologischen Zugang und Impulse der Kulturwissenschaften neue Erkenntnisse in die Erforschung des Konzils und der Konzilsrezeption einzubringen, stellt ein Desiderat weiterer Forschungen dar.

Bisher wurden verschiedene Transformationen in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* gezeigt. Unterschiedliche theoretische Perspektiven leiteten auf den vorangegangenen Seiten die Auseinandersetzungen mit dem Zweiten Vatikanum, seiner Entstehung und Rezeption. Aus theologischer, kulturwissenschaftlicher, raumtheoretischer, postkolonialer und metaphorologischer Sicht wurden Überblicksanalysen und Detailerkundungen zu den Aspekten Zeit, Tradition, Gedächtnis, Raum, Macht und Metaphern unternommen. In den Blick kamen die zeitlichen Rhythmen der Konzilsrezeption, Momente der Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate*, der Einfluss verschiedener Biografien auf das Dokument, die Transformation zu einer erkenntnistheologisch verstandenen Weltkirche, Instrumentalisierungen des Traditionsdiskurses sowie die metaphorisch geprägte Sprache des Konzils und seiner Rezeption. Es wurde deutlich: Kirchliche Prozesse wurden kritischen Prüfungen unterzogen und Selbstbezogenheiten begannen sich aufzulösen. Probleme von Machtakkumulation und Selbstverabsolutierung können erst nach und nach aufgelöst werden. Eine neue Haltung gegenüber dem Judentum und den nichtchristlichen Religionen etabliert sich nicht selbstverständlich, sondern Umstrukturierungen im Gedächtnis der Kirche sind gefordert.

Das folgende Kapitel widmet sich solchen Umstrukturierungsprozessen in Hinblick auf die Hermeneutik des Konzils und fokussiert dabei vor allem die Ausdrucksmöglichkeiten für die Transformationsprozesse, die durch das Zweite Vatikanum ausgelöst wurden. Ausgangspunkt dafür ist wie bereits in der Einleitung ausführlicher dargestellt die Ansprache Benedikts XVI. vor dem Kardinalskollegium. Die darin vertretene Hermeneutik der Reform wird in den größeren Kontext des Lebens und Wirkens Benedikts gestellt und wiederum aus unterschiedlichen Perspektiven analysiert.

---

242 Gendertheorien waren noch kein Thema, weil sich Theorien und Diskurse dazu später entwickelten.

Kapitel 6 | Problemhorizont katholisch: Konzilshermeneutik im Spannungsfeld

»Ist Ratzinger der Darth Vader der Kirche?«[1], »Woher der Bruch?«[2]: Fragen wie diese zeigen, dass die Biografie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. und sein theologisches Schaffen vom journalistisch-populärwissenschaftlichen Bereich bis hin zur theologischen Forschung Interesse und Kontroversen auslösen. So wird sein Verhältnis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in ersterer Darstellung etwa mit der Frage illustriert: »Was macht man mit einem Jubiläum, das man schon irgendwie würdigen muss, aber am liebsten nicht wirklich feiern möchte?«[3] Und weiter: »War er also ein Darth Vader der Kirche, der wie die Vaterfigur im Film ›Krieg der Sterne‹ einst auf der guten Seite stand und dann zur bösen Seite der Macht überwechselte?«[4] Was hier in saloppen Schlagzeilen und mit Anspielungen auf den Science-Fiction-Klassiker aufbereitet wurde, enthält gleich mehrere Vorannahmen über Ratzingers Weg zum Papstamt und sein Pontifikat als Benedikt XVI., das im Februar 2013 mit seinem historischen Rücktritt endete. Seine Biografie wird stark kontrastiert mit einer scharfen Wende in einem Schwarz-Weiß-Bild dargestellt. Die humoristisch angelegten Zeilen spiegeln einen Eindruck wider, den Papst Benedikt XVI. in seinem Pontifikat vielerorts hinterlassen hat. Der am 31. Dezember 2022 verstorbene Benedikt XVI. gilt als traditionsbewahrender Papst, der aber vor allem mit seinem Rücktritt auch traditionsverändernd wirkt – das zeigten auch die Berichterstattung und Nachrufe anlässlich seines Todes und seiner Beisetzung.[5] Wie in der Einleitung bereits ausführlich dargelegt wurde, regte Benedikt XVI. in seiner

1 Wensierski, Peter/Bohr, Felix: Ratzingers Abkehr vom Rebellentum. 50 Jahre Vatikanisches Konzil. In: Spiegel online, 11.10.2012: https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/50-jahre-vatikanisches-konzil-der-wandel-des-joseph-ratzinger-a-859018.html (22.12.2022).

2 Vgl. Garhammer, Erich: Woher der Bruch? Joseph Ratzinger und das Zweite Vatikanische Konzil. In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 39–43.

3 Wensierski/Bohr: Ratzingers Abkehr. Die Autoren beziehen sich auf das 50-jährige Jubiläum des Konzils.

4 Ebd.

5 Vgl. exemplarisch Tück, Jan-Heiner: Benedikt XVI.: Größe und Grenze eines Pontifikats. Nachruf auf den verstorbenen emeritierten Papst. In: katholisch.de, 31.12.2022: https://www.katholisch.de/artikel/42828-benedikt-xvi-groesse-und-grenze-eines-pontifikats (05.01.2023); Langer, Stephan:

Ansprache an das Kardinalskollegium die Diskussion zu einer »korrekten Hermeneutik«[6] des Konzils weiter an. Die an vielen Stellen geäußerte Kritik, Benedikt XVI. betone an der von ihm vertretenen Hermeneutik der Reform vor allem die Kontinuität der Tradition, löste auch Gegenstimmen aus. So schreibt Kardinal Kurt Koch:

> »Wenn man sich darüber Rechenschaft ablegt, welche wegweisenden Beiträge Papst Benedikt XVI. als Konzilsberater in dieses Jahrhundertereignis der Kirche eingebracht hat, wenn man sein theologisches Lebenswerk überblickt, wenn man sein Lehramt als Papst wirklich zur Kenntnis nimmt [...] angesichts von all dem kann man nur verwundert zur Kenntnis nehmen, mit welcher Leichtigkeit Theologen, die sich ansonsten eines differenzierten Denkens rühmen, Papst Benedikt XVI. vorwerfen, er wolle hinter das Konzil zurückgehen. Ein solcher Vorwurf findet seine Basis zumeist in einem gravierenden Fehlurteil, das vor allem darin besteht, dass Papst Benedikt eine Konzilshermeneutik unterstellt wird, die er nie vertreten hat und die er auch heute nicht vertritt.«[7]

Das Zitat zeigt eine Perspektive in der theologischen Kontroverse, die um die sogenannte »Weihnachtsansprache« entstand. Koch, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und Vorsitzender der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, ist seit 2012 auch Protektor des Neuen Schülerkreises Joseph Ratzingers/Benedikts XVI.,[8] einer Gruppe Forschender, die nicht direkt bei Joseph Ratzinger promovierten oder sich habilitierten, sich aber in ihrer Forschung intensiv mit ihm und seinem Werk auseinandersetzen. Diese Stellungnahme ist in einem Aufsatz zu finden, der sich eingehender mit den von Benedikt XVI. angesprochenen Hermeneutiken befasst und später noch genauer untersucht wird. Aus theologisch-wissenschaftlicher Perspektive ist das Gesamtwerk eines Theologen natürlich sehr wichtig und in der Forschung werden immer wieder Thesen von Theologinnen und Theologen in Hinblick auf solch ein Gesamtwerk diskutiert, verifiziert und falsifiziert. Hier ist es nun interessant zu unterscheiden, in welcher Rolle Benedikt XVI. spricht, wenn er über die Hermeneutik des Konzils reflektiert. Denn in seiner Stellung *als Papst* ist davon auszugehen, dass Aussagen wie in der Weihnachtsansprache auch ohne den Hintergrund von Ratzingers/Benedikts XVI. gesamtem Werk interpretiert und rezipiert werden. Dass die Aussagen von seiner lehrenden, päpstlichen Aufgabe her – und nicht als vergleichsweise ungezwungen diskutierbare Worte eines Theologen – interpretiert werden, zeigt eine Begebenheit, die Erich Garhammer in einem Aufsatz über das Verhältnis Joseph Ratzingers/

Mein Abschied vom Kirchenlehrer. Ein persönlicher Brief an Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. In: Christ in der Gegenwart 75 (2023) H. 2, 2.

6 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 10.

7 Koch, Kurt Kardinal: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. Die Hermeneutik der Reform zwischen der Hermeneutik bruchhafter Diskontinuität und der Hermeneutik ungeschichtlicher Kontinuität. In: Papst Benedikt XVI. und sein Schülerkreis/Koch, Kurt Kardinal (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform. Augsburg: Sankt Ulrich 2012, 21–50, hier 26.

8 Vgl. Neuer Schülerkreis von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.: https://ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/neuer-schulerkreis/ (22.12.2022).

Benedikts XVI. zum Zweiten Vatikanischen Konzil beschreibt. Im Jänner 2009 hob Kardinal Giovanni Battista Re im Auftrag Papst Benedikts XVI. die Exkommunikation der Bischöfe Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson und Alfonso de Galarreta per Dekret auf. Die vier wurden im Jahr 1988 nach einer langen Auseinandersetzung zwischen dem Heiligen Stuhl und Erzbischof Marcel Lefebvre von diesem unrechtmäßig ohne Auftrag des Papstes geweiht.[9] Die Entscheidung zur Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe schlug hohe Wellen (Lefebvre selbst verstarb 1991). Im deutschen Sprachraum entstand die Petition »Für die uneingeschränkte Anerkennung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils«[10]. Garhammer zitiert aus einem Brief der Glaubenskongregation an die Urheber*innen dieser Petition, um den Stellenwert der von Benedikt XVI. in der Weihnachtsansprache getätigten Aussagen zu verdeutlichen:

> »Am 14. August 2009 ließ die Kongregation für die Glaubenslehre über die Apostolische Nuntiatur in Berlin den Initiatorinnen und Initiatoren der Petition ›Vatikanum 2‹ […] folgende Antwort zukommen: ›Die Glaubenskongregation bestätigt den Empfang Ihrer beiden Briefe. Die Rede des Hl. Vaters an die Römische Kurie anlässlich der Überbringung der Weihnachtsglückwünsche (22. Dezember 2005) stellt die hermeneutischen Prinzipien für eine korrekte Interpretation der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils dar.‹«[11]

Garhammer sieht es dabei als problematisch an, dass »die heute maßgebliche Interpretation des Konzils nicht in einem offiziellen Dokument, sondern in einer Ansprache des Papstes an eine kirchliche Teilöffentlichkeit steht«[12]. Deutlich wird in jedem Fall, dass eine Auseinandersetzung mit den von Benedikt XVI. angesprochenen Hermeneutiken geboten ist. Wie stellt sich das Verhältnis der Deutungskategorien Kontinuität, Diskontinuität, Bruch und Reform in Hinblick auf die Konzilshermeneutik dar? Die Debatte wurde bereits vielfach reflektiert und die Literatur zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils ist umfassend.[13] Die folgende Darstellung möchte nicht die Erkennt-

---

9 Vgl. Re: Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft. Für eine Darstellung der Ereignisse um die Exkommunikation, deren Hintergründe und Aufhebung vgl. Hünermann, Peter: Excommunicatio – Communicatio. Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise. In: HK 63 (2009) H. 3, 119–125.

10 Vgl. die Archivseite der Petition »Für die uneingeschränkte Anerkennung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils«: http://archiv.wir-sind-kirche.de/petition-vatikanum2.org/pageID_7298971.html (22.12.2022).

11 Garhammer: Woher der Bruch, 43. Vgl. auch: Petition Vaticanum 2: »Den Glaubensmut der Konzilspäpste und der Konzilsväter nicht verraten!« – Erklärung zur abschließenden Mitteilung der Glaubenskongregation vom 14. August 2009, 5. Oktober 2009: https://www.wir-sind-kirche.de/?id=128&id_entry=2154 (22.12.2022).

12 Garhammer: Woher der Bruch, 43.

13 Vgl. Literatur anlässlich der Konzilsjubiläen S. 174f. FN 7, vgl. außerdem z.B. Tück, Jan-Heiner: Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 94–113; Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014; Schelkshorn, Hans: Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne. Ein philosophischer Beitrag zur Frage nach der Hermeneutik des Konzils. In: Tück (Hg.): Erinnerung an die Zukunft, 15–39; für

nisse dieser Auseinandersetzungen wiederholen, sondern andere Perspektiven entlang der vorgestellten methodologischen Reflexionen einbringen.

Kardinal Koch in Bezug auf die Kenntnis Ratzingers/Benedikts XVI. Werk zu widersprechen, wird vielen nicht gegeben sein, haben sie hierzu doch die umfassenden Schriften des Theologen und ehemaligen Papstes nicht genau genug studiert. Aus den eingeführten methodischen Perspektiven heraus können jedoch verschiedene Beobachtungen angestellt werden. So kann es erhellend sein, andere Zugänge zur Hermeneutikdebatte um Benedikt XVI. zu gewinnen. Im Folgenden werden – wie bereits im vorherigen Kapitel – verschiedene Aspekte kulturwissenschaftlich und dekonstruktiv reflektierter Traditions- und Rezeptionstheorie als Analyseschwerpunkte herausgegriffen: Zeit und Raum, Metaphern, Gedächtnis und Macht-Narrative. Diese Stichworte rekurrieren jeweils auf die kulturwissenschaftlichen und hermeneutischen Perspektiven des vierten Kapitels. Bilder und Handlungen wirkten in Benedikts Pontifikat vielleicht stärker als so manch theologische Schrift. Darin stellt *seine* Zeit als Papst allerdings keine Ausnahme dar. Jedes Pontifikat hat symbolische Handlungen und Sinnbilder, die theologisch und öffentlich aufgeladen werden. Man denke dabei etwa an den ersten Auftritt Papst Franziskus', bei dem er ohne Stola und Mozetta mit einem »Buona sera« auf dem Balkon des Petersdoms erschien. Einmal mehr zeigt sich, dass Tradition nicht nur durch Worte und Schriften geprägt wird, sondern auch durch Bilder, Symbole und Gesten.

1. Benedikt XVI. und die Hermeneutik der Reform

1.1 ZEIT und RAUM | Die »Weihnachtsansprache« als programmatischer Text

In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005 blickt Benedikt XVI. auf Ereignisse seines ersten Amtsjahres zurück. Dieses fällt mit dem 40-jährigen Jubiläum des Konzilsabschlusses zusammen.[14] Es ist die erste Weihnachtsansprache des neuen Papstes. Dieser Zeitaspekt spielt eine wichtige Rolle. Die Ansprache erhält dadurch programmatischen Charakter – ein Befund, der sich auch durch die angeführte Stellungnahme der Glaubenskongregation zeigt. Benedikt XVI. hält gewissermaßen eine »keynote«[15] vor der »Führungsebene« der Institution Kirche. Auch der Ort ist deshalb relevant. Dies zeigt

den Zusammenhang von Dogmengeschichte und -entwicklung mit der Konzilshermeneutik vgl. Knop, Julia: Hermeneutik der Reform – Reform der Hermeneutik. Über Fortschritt und Erneuerung in kirchlicher Überlieferung. In: IkaZ Communio 46 (2017) H. 3, 255–267.

14 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Jubiläum im Kontext von Erinnerung und Tradition findet sich in Kapitel 5, S. 174ff.

15 Die Bezeichnung »keynote« wird im Wirtschafts-, aber auch im Wissenschaftsbereich häufig für den Hauptvortrag von Meetings oder Tagungen verwendet. Vermittelt wird ein »Leitgedanke«, »Grundkonzept« (Koschnick, Wolfgang J.: Standard Dictionary of Advertising, Mass Media, and Marketing. English-German. Berlin/Boston: De Gruyter 1983, 249). In der Musik bezeichnet »keynote« den »Grundton« einer Tonart sowie den Vorgang »den Ton angeben« – »to give the keynote« (Leuchtmann, Horst: Dictionary of Terms in Music. English-German, German-English. Stuttgart u.a.: Metzler 1998, 71). Beiden Analogien könnte man noch näher nachgehen.

sich nicht zuletzt in der Rezeption. Die Diskussion darüber, wie stark Benedikt XVI. in seiner favorisierten Hermeneutik der Reform die *Kontinuität* betont, hat zwei Ebenen. So kann man danach fragen, was Benedikt XVI. selbst genau mit dieser Formulierung gemeint hat. Er führt dies in seiner Ansprache nicht systematisch aus, sondern greift verschiedene Beispiele aus der Kirchengeschichte sowie Themen des Konzils und Passagen aus Reden der beiden Konzilspäpste heraus. Dieser eher narrative Duktus lässt viele Fragen offen und erzeugt Raum für Interpretationen. Aus diesem heraus folgt eine *zweite Ebene der Sinnentwicklung eines Textes*, die der Autor nicht mehr in seiner alleinigen Kontrolle hat. Im Zuge der Reflexion heterogener Traditionskonzepte wurde auf die Hermeneutik-Theorie Gadamers verwiesen, in der er über das Verhältnis von Leser*in und Text nachdenkt. Der Horizont der rezipierenden Person fließt dabei durch die Aneignung des Textsinns in die Interpretation mit ein.

Für einen literaturwissenschaftlichen Kontext folgern Benedikt Jeßing und Ralph Köhnen daraus: »Insofern ist Deutung auch mehr als das Aufdecken des gemeinten Sinns, denn der schriftliche Text löst sich von den Absichten seines Autors und geht nicht (wie etwa mündliche Rede) in einer bestimmten Situation auf.«[16] Die verschriftlichte Weihnachtsansprache befindet sich damit in einer interessanten Zwischensituation (und dies trifft dann im Übrigen auf viele Texte des Lehramtes zu), da die Worte Benedikts XVI. sowohl gesprochene, kontextualisierte Rede als auch über diesen Kontext verfügbarer, interpretier- und analysierbarer Text sind, der auch normativ verwendet wird. Schnell wird damit klar, dass die kontroversen Debatten um eine kurze Textpassage keinesfalls überraschen müssen. Bereits die *Form* des Textes bringt Vieldeutigkeit mit sich.

Auf dieser zweiten Ebene kann also gefragt werden, wie Benedikt XVI. mit seiner Rede verstanden wird. Forschende, Gläubige, Menschen, die ihn kennen und jene, die ihn kritisieren, bringen ein Vorverständnis zur Lektüre und Interpretation des Textes mit. Nun wäre es allerdings zu kurz gegriffen, zu postulieren, die unterschiedlichen Deutungen des »Kontinuitätsgrades« einer Hermeneutik der Reform hingen bloß an den verschiedenen Auffassungen der Interpretierenden. Vielmehr muss ein anderer Kontext miteinbezogen werden. Die Interpretierenden nehmen als Vorverständnis das Bild und die Rolle eines Papstes mit in die Deutung des Textes. Benedikt XVI. kann einen Text nicht isoliert sprechen und publizieren. Ein solcher wird immer in sein Pontifikat als Ganzes eingeordnet. Es geht nicht nur um den Text selbst, sondern auch darum, wie Texte umgesetzt werden – beispielweise dort, wo sie normative Geltung erlangen und wo auf deren Grundlage theologische und kirchliche Entscheidungsprozesse beeinflusst werden. Die Rezeptionsgeschichte des Textes sagt für sich genommen bereits etwas aus: Benedikt XVI. wird häufig als traditionsbewahrender Papst wahrgenommen, der einen Schwerpunkt auf Kontinuität legt. Eine solche Tendenz »das Bleibende kirchlicher Tradition an die Formen ihrer notwendigen Neubestimmung zu vermitteln«[17] kann als Ausdruck der Pragmatik seines Pontifikates bezeichnet werden, so Gregor Hoff. Es gelte für

---

16 Jeßing, Benedikt/Köhnen, Ralph: Einführung in die Neuere deutsche Literaturwissenschaft. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007, 284.

17 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 25.

Benedikt: »Was einmal als wahr anerkannt wurde, kann nicht später falsch werden«[18]. Benedikt XVI. wird im Licht seiner Handlungen und Äußerungen gedeutet, woraus eigene Interpretationslinien entstehen.

Eine Analyse der Aspekte Zeit und Raum konnte die kontroverse Ausgangslage der Weihnachtsansprache bereits auf einer *formalen* Ebene zeigen. Es gilt nun, die Skizzierung der Hermeneutik der Reform in der Ansprache Benedikts und ihre Rezeption näher zu betrachten. Ein stärkerer inhaltlicher Fokus folgt zunächst unter dem Blickwinkel der Metaphernanalyse, ehe aus der Perspektive des Gedächtnisses eine Untersuchung biografischer Wendepunkte im Leben Benedikts XVI. folgt.

1.2 METAPHERN | Sprachliche Erkundungen einer Hermeneutik der Reform

Es sind wenige Seiten, die eine breite Diskussion über eine »richtige« Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils erneut entfachten. Entlang einiger exemplarischer Metaphern wird der Inhalt der Ansprache näher betrachtet. Als Metaphern werden weniger sprachliche Bilder, sondern Struktur- und Orientierungsmetaphern herausgegriffen.

Benedikt XVI. stellt anlässlich des Jubiläums des Konzilsabschlusses vor 40 Jahren die Fragen: »Welches Ergebnis hatte das Konzil? Ist es richtig rezipiert worden? Was war an der Rezeption des Konzils gut, was unzulänglich oder falsch? Was muss noch getan werden?«[19] Die Metapher, die sich durch diese Fragen und auch die weitere Ansprache zieht, kann als *Strukturmetapher »richtig/falsch«* bezeichnet werden. Diese spiegelt sich auch in folgenden Zitaten wider: »alles hängt ab von einer korrekten Auslegung des Konzils oder – wie wir heute sagen würden – von einer korrekten Hermeneutik, von seiner korrekten Deutung und Umsetzung«[20] sowie »Wenn wir es mit Hilfe der richtigen Hermeneutik lesen und rezipieren, dann kann es eine große Kraft für die stets notwendige Erneuerung der Kirche sein«[21].

Die Fragen und Formulierungen implizieren ein normatives Verständnis von Rezeption, indem sie die Kategorien von »richtig/gut« und »falsch/unzulänglich« einführen. Wie weiter oben bereits festgestellt wurde, ist dieser Befund nicht verwunderlich. Sehr viele Auseinandersetzungen mit Rezeption implizieren normative Angaben, weil sie eine bestimmte Vorstellung des zu rezipierenden Gegenstands und der Umsetzung voraussetzen. Die Intention der Ansprache ist damit umrissen, nämlich eine korrekte bzw. richtige Art und Weise der Rezeption zu definieren. Den Begriff der Reform, den Benedikt XVI. als hermeneutische Richtschnur einführt, charakterisiert er folgendermaßen:

> »Trotzdem stellte sich jedoch heraus, dass, nachdem man zwischen verschiedenen konkreten historischen Situationen und ihren Ansprüchen unterschieden hatte, in den Grundsätzen die Kontinuität nicht aufgegeben worden war – eine Tatsache, die auf den ersten Blick leicht übersehen wird. Genau in diesem Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen liegt die Natur der wahren Reform. Innerhalb dieses Entwicklungsprozesses des Neuen unter Bewahrung der

18 Ebd. 26.
19 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 10.
20 Ebd.
21 Ebd. 20.

Kontinuität mussten wir lernen – besser, als es bis dahin der Fall gewesen war – zu verstehen, dass die Entscheidungen der Kirche in Bezug auf vorübergehende, nicht zum Wesen gehörende Fragen – zum Beispiel in Bezug auf bestimmte konkrete Formen des Liberalismus oder der liberalen Schriftauslegung – notwendigerweise auch selbst vorübergehende Antworten sein mussten, eben weil sie Bezug nahmen auf eine bestimmte, in sich selbst veränderliche Wirklichkeit.«[22]

Das, worauf in der Forschungsliteratur immer wieder hingewiesen wird,[23] zeigt sich auch hier: Benedikt XVI. favorisiert terminologisch weder eine Hermeneutik der Diskontinuität noch eine der Kontinuität. Er profiliert eine geschichtliche Hermeneutik, in der jene Dinge wandelbar sind, die Antworten auf bestimmte historische Situationen und Phänomene darstellten. Es wird allerdings keine Aussage darüber getroffen, wer bestimmt, was »vorübergehende, nicht zum Wesen gehörende Fragen«[24] sind. Ist es das Lehramt, repräsentiert im Papst und den Konzilien? Sind es die Teilkirchen? Ist es der Glaubenssinn des Gottesvolkes? Fragen der Kriteriologie bleiben offen. Die Rezeption des Konzils ist aber genau von solchen Fragen geprägt. Was gehört zum Wesen und zur Identität der Kirche? Kann diese Frage tatsächlich genau umgrenzt werden? Wie sieht es mit neuen Themen aus, die das Konzil noch nicht beschäftigten?

Benedikt XVI. expliziert seine Definition einer Hermeneutik der Reform am Beispiel der Religionsfreiheit, wo er deutlich macht, dass das Zweite Vatikanum »mit dem Dekret über die Religionsfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Staates anerkannt und übernommen und gleichzeitig ein tief verankertes Erbe der Kirche wieder aufgegriffen«[25] hat. Was Hans-Joachim Höhn in Bezug auf *Gaudium et spes* und andere Konzilstexte feststellt, kann auch die Hermeneutik der Reform weiter erhellen. Ausgehend von einem »Aggiornamento« und einem »Ressourcement«[26] sei der Grundton der Pastoralkonstitution: »Nicht ein Bruch mit allen Traditionen, sondern ihre Erneuerung durch die Rückbindung an die Dynamik des Ursprungs prägen die konziliaren Reformimpulse auch in den anderen Konzilstexten.«[27] Wiedenhofer bezeichnet Ratzinger/Benedikt XVI. als einen »Anreger und Mitstreiter« der »Ressourcement-Theologie«,[28] in der Reform »vor allem in der Form einer Rückkehr zu den eigentlichen Quellen des Glaubens«[29] gedacht wird. Der Begriff des Ursprungs muss auch in diesem Zusammenhang kritisch angefragt werden. Wie bereits in den Reflexionen zum Traditionsbegriff dargelegt wurde, sind auch Ursprünge von Konstruktions- und Machtprozessen beeinflusst.

Die *Orientierungsmetapher »vor/nach«* ermöglicht es, das dahinterliegende Traditionskonzept in der Rede von einer vor- und einer nachkonziliaren Kirche genauer zu diffe-

22 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 16–17.

23 Vgl. z.B. Seewald: Reform, 122–123; Seewald: Dogma im Wandel, 286.

24 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 16.

25 Ebd. 17.

26 Höhn, Hans-Joachim: Zeichen deuten – Zeichen setzen. Christliche Zeitgenossenschaft in Gaudium et Spes. In: HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (2005), 26–30, hier 27.

27 Ebd.

28 Beide Zitate Wiedenhofer, Siegfried: Die Theologie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze (Ratzinger-Studien 10). Regensburg: Friedrich Pustet 2016, 98.

29 Ebd. 100.

renzieren. Wenn Benedikt XVI. schreibt, »[d]ie Hermeneutik der Diskontinuität birgt das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche«[30], liegt eine deskriptive Verwendung der Formulierungen »vorkonziliar« und »nachkonziliar« vor, die in diesem Fall auf den *Zeitraum* vor und nach dem Konzil verweist. Anders bei folgendem Satz: »Die Kirche war und ist vor und nach dem Konzil dieselbe eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die sich auf dem Weg durch die Zeiten befindet«[31]. Dieses zweite Zitat rekurriert auf eine normative Dimension von Tradition und Kirche. Die Präpositionen »vor« und »nach« bezeichnen in diesem Fall unterschiedlich aufgefasste Ekklesiologien – ein Ansatz, den Benedikt XVI. ablehnt. Interessant ist dabei, dass der ehemalige Papst in der Beschreibung der Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches vor allem auf jene Interpretationsweisen Bezug nimmt, die häufig als »progressistisch« bezeichnet werden. Die Texte des Konzils würden aus diesem Verständnis heraus »als solche noch nicht wirklich den Konzilsgeist«[32] ausdrücken. Sie seien »Ergebnis von Kompromissen« und man müsse deshalb »nicht den Konzilstexten, sondern ihrem Geist folgen«.[33] Ein gewisses Ungleichgewicht in dieser Darstellung beobachtet Bernd Hilberath, wenn er schreibt: »Die Differenzierungen, die Benedikt XVI. bei der Kennzeichnung der Hermeneutik der Reform anbringt, lässt er in der ›Vorführung‹ der Hermeneutik der Diskontinuität außer Acht.«[34] Auch Peter Hünermann weist auf diesen Umstand hin:

> »Irritierend wirkt allerdings, dass er in dem Abschnitt über die Hermeneutik der Diskontinuität in keiner Weise auf die Traditionalisten anspielt, sondern lediglich auf ›Progressisten‹, die nur auf den Geist des Konzils setzten […]. Es zeigt sich an diesem Text, dass Benedikt XVI. das Konzil bejaht, die Gefährdung der Rezeption des Konzils aber völlig einseitig sieht.«[35]

Der kanadische Theologe Gilles Routhier stellt die These auf, dass Benedikt XVI., obwohl nicht explizit erwähnt, vor allem die traditionalistische Piusbruderschaft anspricht.[36] Er stellt dies anhand einer detailreichen Analyse zur »Entwicklung einer Hermeneutik des Bruches«[37] dar, die maßgeblich von Erzbischof Marcel Lefebvre und traditionalistischen Kreisen mitgeprägt wurde. Diese These ist aus zweierlei Gründen interessant: Viele Aussagen der Weihnachtsansprache rücken durch diesen Kontext in ein anderes Licht. Auch wenn eine Hermeneutik der Reform noch viele Fragen aufwirft, so ist sie doch eine Absage an ein erstarrtes Traditionsverständnis und an eine Abwertung der Bedeutung und

---

30 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 11.

31 Ebd. 18.

32 Ebd. 11.

33 Beide Zitate ebd.

34 Hilberath: Kontinuität oder Bruch, 6.

35 Hünermann: Excommunicatio – Communicatio, 124.

36 Auf diesen Artikel weist hin: Wijlens, Myriam: Die Verbindlichkeit des II. Vatikanischen Konzils. Eine kirchenrechtliche Betrachtung. In: Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014, 37–62, hier 38, FN 5.

37 Routhier, Gilles: Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie (Teil I). In: Theologie der Gegenwart 55 (2012), 253–268, hier 254.

Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Andererseits greift Benedikt XVI. sowohl terminologische als auch inhaltliche Aspekte aus der Auseinandersetzung mit der Piusbruderschaft auf, deren Themen doch indirekt die Diskussion bestimmten.[38]

Nicht explizit als Metapher zu bezeichnen, aber mit ihr verwandt, ist das Stilmittel des Vergleichs, dass Benedikt XVI. an verschiedenen Stellen heranzieht. So illustriert er beispielsweise die »Dynamik der Treue« mit dem Gleichnis vom treuen und klugen Verwalter (Lk 12,41-48).[39] Ein Konzil müsse »Dynamik und Treue«[40] miteinander verbinden. Den Einstieg in seine Überlegungen zu Rezeptionsschwierigkeiten in »weiten Teilen der Kirche«[41] wählt er über einen Vergleich mit der Lage nach dem Konzil von Nizäa – oder besser gesagt, durch einen »Nicht-Vergleich«, weil der Papst »dieses dramatische Bild nicht direkt auf die nachkonziliare Situation«[42] übertragen will. Gerade durch den zweiten Vergleich bekommt die Rede einen indirekten Duktus, indem manches, was gemeint sein könnte, nicht direkt angesprochen wird. Dies nährt Spekulationen und Projektionen. Die Frage bleibt offen, ob dies so beabsichtigt ist oder nicht.

Wie positioniert sich Benedikt XVI. nun zu den Polen Kontinuität und Diskontinuität? Eine Passage aus einem Aufsatz des Theologen Michael Quisinsky, der sich allgemein mit der Konzilsforschung beschäftigt, könnte vermuten lassen, dass der damalige Papst die Deutungskategorien des Bruches und der Kontinuität ablehnt:

> »Last not least liegt mit der Weihnachtsansprache Papst Benedikts XVI. an die Kurienmitarbeiter aus dem Jahre 2005 eine päpstliche Wortmeldung vor, die zwei Ebenen umfasst: zum Einen plädiert sie dafür, das Konzil nicht anhand des Gegensatzpaares Kontinuität und Diskontinuität zu interpretieren, sondern anhand der Kategorie der Reform, zum Anderen wendet sie sich damit gegen eine Alberigo zugeschriebene Hermeneutik des Bruchs einerseits sowie gegen Hünermanns These von der Konstitutionalität der Konzilstexte andererseits.«[43]

Der Autor beschäftigt sich an dieser Stelle nicht detaillierter mit Benedikts Ansatz. Umso interessanter ist der Eindruck, den er gewinnt. Doch ist es so, dass Benedikt XVI. das Konzil nicht im Lichte »des Gegensatzpaares Kontinuität und Diskontinuität«[44] interpretiert? Es stimmt natürlich, dass Benedikt XVI. weder die Kategorie des Bruches noch der Kontinuität, sondern jene der Reform favorisiert. Folgt man allerdings dem Ansatz Routhiers, so entwickelt Benedikt XVI. die Hermeneutik der Reform wesentlich aus seiner Auseinandersetzung mit traditionalistischen Kreisen, auch in seiner Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation, und baut damit auf Konzepten der Kontinuität und Diskontinuität auf. Eine plakative Gegenüberstellung der Pole Bruch und Kontinuität in Benedikts Argumentation ist ebenso unangebracht wie die völlige Trennung einer Hermeneutik der Reform von diesen Konzeptionen. Benedikt XVI. spricht nicht in ein neutrales

38 Vgl. Routhier, Gilles: Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie (Teil II). In: Theologie der Gegenwart 56 (2013), 44–56, hier 53–54.

39 Vgl. Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 12.

40 Ebd.

41 Ebd. 10.

42 Ebd.

43 Quisinsky: Geist in Form, 76.

44 Ebd.

Feld, sondern nimmt als Papst in einer speziellen Rolle an einem seit dem Konzil andauernden Diskurs um dessen Auslegung teil. Zur Rezeption gehört nicht nur die Ebene des Wortes, sondern auch die Ebene der Handlung. Benedikt XVI. wird in seiner Stellung als Papst als Repräsentant des Lehramtes wahrgenommen. So werden seine Worte auch an Entscheidungen und Handlungen gemessen. Um weitere Dimensionen der Tradition und Rezeption zu berücksichtigen, rücken deshalb im nächsten Abschnitt die Bedeutung des Gedächtnisses und des Aktes bzw. der Handlung in Zusammenhang mit Joseph Ratzingers Biografie bzw. dem Pontifikat Benedikts XVI. in den Mittelpunkt.

1.3 GEDÄCHTNIS | Theologie einer Biografie: Wie Handlungen traditionshermeneutisch wirken

Die spürbaren Interpretationsräume innerhalb der Ansprache regten zur Suche nach Antworten an. Eine Interpretationshilfe, um das Verhältnis Benedikts XVI. zum Konzil näher zu bestimmen, war für Forschende ein Blick in Joseph Ratzingers Biografie und auf seinen Weg zum Papstamt. Eine solche Herangehensweise soll nicht suggerieren, dass ein Text nur anhand der Biografie eines Autors interpretiert werden kann. Dennoch gibt die Biografie Joseph Ratzingers wichtige Impulse und wird auch in der Forschungsliteratur als Referenz herangezogen. Einige Beispiele müssen an dieser Stelle genügen, um den Blick für solche Zusammenhänge zu schärfen.[45]

Immer wieder thematisiert wird die theologische Ausrichtung Ratzingers als Berater beim Zweiten Vatikanischen Konzil und der Wandel dieser Haltung bis hin zu seinem Pontifikat. Das Konzil beschäftigte Joseph Ratzinger bereits früh in seinem theologischen Wirken. Auf Einladung von Josef Frings, Erzbischof von Köln, arbeitete der junge Theologe Ratzinger an den Konzilsvorbereitungen mit.[46] Ratzinger verfasste für Frings die sogenannte Genueser Rede, die ein sehr positives Echo erhielt – sogar von Johannes XXIII. persönlich. Die Rede beschreibt die gesellschaftliche und kirchliche Lage an der Schwelle zum Konzil.[47] Ratzinger würdigt die Vielgestaltigkeit der Kirche und das Erfordernis der Pluralität »eines wahrhaft global und so wahrhaft katholisch gewordenen Katholizismus«[48]. So sei eine Aufgabe des Konzils, »die Kirche mehr noch als bisher jener ganzen Vielfalt des menschlichen Geistes zu öffnen, die ihr als der Catholica zukommt«[49]. Erich Garhammer fasst zusammen: »Die Genueser Rede war ein großartiges Plädoyer für Pluralität in der Kirche.«[50] Bereits kurz nach dem Konzil verhielt sich Ratz-

45 Einen ähnlichen Ansatz erwähnt auch Siegfried Wiedenhofer in seiner Gesamtdarstellung der Theologie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. (vgl. Wiedenhofer: Die Theologie Joseph Ratzingers). Er reflektiert am Beginn seiner Studie den »Handlungskontext der Theologie (Pragmatik der Theologie)« Ratzingers/Benedikts XVI. (ebd. 23) entlang der biografischen, institutionellen und soziokulturellen Kontexte (vgl. ebd. 23–92).

46 Vgl. Garhammer: Woher der Bruch, 39.

47 Vgl. ebd. 40.

48 Frings, Josef: Hirtenworte in die Zeit. Kardinal Frings über das Konzil und die moderne Gedankenwelt. In: HK 16 (1961/62), 168–174, hier 170. Die Rede wurde bis auf eine kleine Überarbeitung von Joseph Ratzinger verfasst (vgl. Garhammer: Woher der Bruch, 40).

49 Frings/(Ratzinger): 170.

50 Garhammer: Woher der Bruch, 41.

inger allerdings kritischer gegenüber dem Konzil. So schreibt er in seinem Bericht zur letzten Konzilsperiode:

> »Wo immer das Konzil positiv gewertet und sein Antrieb freudig aufgegriffen wird, stellt sich unvermerkt fast jedesmal auch eine gewisse Ungerechtigkeit ein. Ich denke hier zunächst nicht einmal daran, daß Erneuerung da und dort (vielleicht gar nicht so selten) mit Verwässerung und Verbilligung des Ganzen verwechselt wird; […] daß man da und dort nicht so sehr nach der Wahrheit als nach der Modernität zu fragen und sie für den genügenden Maßstab alles Tuns anzusehen scheint: Dies alles sind wirkliche Gefahren, denen entgegenzutreten man nicht den Integralisten und Gegnern aller Erneuerung überlassen darf […] Mit dem vorhin Gesagten denke ich indes an eine viel unauffälligere Sache: an jene Schwarz-Weiß-Malerei, zu der eine positive Konzilsbilanz fast unvermeidlich führt, indem sie den Fortschritt des Konzils dadurch sichtbar macht, daß sie das Neugewonnene dem soviel weniger befriedigenden Zustand der vorkonziliaren Kirche kontrastiert.«[51]

Interpretationen für diesen Wandel gebe es viele, so Garhammer: »Die Kulturrevolution der 68er Jahre und ihre Auswüchse, die Erfahrungen in Tübingen angesichts der Studentenrevolte, der Marxismusverdacht […], die Missbräuche in der Liturgie, die Rede vom Geist des Konzils«[52]. Auch wenn dies »sicher bestärkend eine Rolle gespielt« habe, ortet der Pastoraltheologe den »Bruch […] viel früher«.[53] Er lokalisiert einen »Riss« beim Tod der Mutter Ratzingers, die »im Glauben der vorkonziliaren Kirche« starb.[54] Ratzinger spricht diese Erfahrung in seinen Erinnerungen zur letzten Sitzungsperiode des Konzils an.[55]

Ab 1982 war Ratzinger Präfekt der Glaubenskongregation und hatte als solcher auch mit den Verhandlungen mit Marcel Lefebvre und der Priesterbruderschaft St. Pius X. zu tun. Routhier stellt in einem detaillierten Aufsatz die Wechselwirkungen dieser Auseinandersetzung mit der Hermeneutikdebatte um das Konzil von den 1970er Jahren bis in die 2000er Jahre hinein dar. Er geht davon aus, dass die von der Piusbruderschaft forcierten traditionshermeneutischen Konzepte auf Ratzinger/Benedikt XVI. Auswirkungen hatten. Wo durch Lefebvre und seine Anhänger zunächst eine »Hermeneutik des Bruches«[56] propagiert wurde, vollzogen durch das Zweite Vatikanische Konzil, kehrten sie ihren Ansatz später um – auch aus Einigungsbestrebungen – und schlugen eine »Hermeneutik der Kontinuität«[57] vor. Die Neuerungen des Zweiten Vatikanums sollten bagatellisiert werden, indem das Konzil durch »vorhergehende[] päpstliche[] Dokumente, deren Autorität niedriger als diejenige eines Konzils ist«[58], interpretiert werden sollte. Das traditionalistische Lager spaltete sich an diesen unterschiedlichen Deutungen. Lefebvre selbst vertrat bis zum trennenden Vorfall im Jahr 1988 eine Interpretation des Kon-

51 Ratzinger, Joseph: Die letzte Sitzungsperiode des Konzils. Köln: Bachem 1966, 74–75.
52 Garhammer: Woher der Bruch, 42.
53 Beide Zitate ebd.
54 Beide Zitate ebd. 43.
55 Vgl. ebd. 42–43. Vgl. Ratzinger: Die letzte Sitzungsperiode, 76–77.
56 Routhier: Die Hermeneutik der Reform (Teil I), 254.
57 Ebd. 257.
58 Ebd. 259.

zils »im Licht der gesamten heiligen Tradition«[59], mit der allerdings keine Rückkehr zu den Quellen, sondern eine Verengung des Zweiten Vatikanums gemeint war. Umfassende Revisionen wurden von Papst Johannes Paul II. allerdings abgelehnt.[60] In einem Interviewbuch mit Vittorio Messori spricht Ratzinger seine Bedenken gegenüber hermeneutischen Ansätzen aus, die einen Bruch der Tradition erkennen wollen.[61] Diese Sorge sollte Ratzinger bis in sein Amt als Papst hinein begleiten.

Bisher wurde deutlich, dass Traditionshermeneutik nicht nur im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. verhandelt wird, sondern auch in seiner Biografie und seinen wechselnden Aufgaben in der Kirche. Verschiedene Ereignisse und Entscheidungen prägten das Bild dieses Papstes, der von vielen als traditionsbewahrend wahrgenommen wird, durch seine Handlungen aber traditionsverändernd wirkte. Benedikt XVI. spricht in seiner Ansprache beim Weihnachtsempfang nicht nur über die Hermeneutik des Konzils. Er bettet seine theologischen Überlegungen in seine Erfahrungen als Papst ein und reflektiert den einschneidenden Leidensweg und Tod seines Vorgängers Johannes Pauls II. Er hebt danach die Erfahrungen vom Weltjugendtag in Köln und die Bischofssynode im Jahr der Eucharistie 2005 hervor.[62] Benedikt XVI. schließt seine Ansprache mit Bitten und einem Segen. An diesem Beispiel zeigt sich, wie sich Handlung, Spiritualität und theologisches Denken verbinden und vom damaligen Papst in einen Zusammenhang gesetzt werden. Eine solche Dynamik beschreibt auch Wiedenhofer in seiner umfassenden, posthum veröffentlichten Reflexion der Theologie Ratzingers/Benedikts XVI.:

> »Indem nun gleichzeitig die eigenen Motive in der Öffentlichkeit verdeutlicht und verteidigt werden (wie dies etwa im März 2009 im Anschluss an die Diskussion der Exkommunikationsrücknahme für vier Bischöfe der traditionalistischen Pius-Bruderschaft geschehen ist) und auch Emotionen erkennbar werden, wird die Amtsausübung eng mit dem persönlichen Glaubenszeugnis verknüpft. Das wird auch unterstrichen durch die Interview-Bände und die Zeitungsbeiträge, die das amtliche Zeugnis fernab der distanzierten dogmatischen Sprache offizieller kirchlicher Verlautbarungen in einer sehr persönlichen Weise vor der allgemeinen Öffentlichkeit präsentieren.«[63]

Wiedenhofer spricht hier die bereits erwähnten Ereignisse rund um die Aufhebung der Exkommunikation der vier von Lefebvre unerlaubt geweihten Bischöfe an. Die gesamte Dynamik der Verhandlungen, Spaltungen und Versöhnungsangebote kann und soll an dieser Stelle nicht dargestellt werden.[64] Der Fokus liegt auf der Resonanz im jüdisch-christlichen Dialog und der Krisensituation, die zunächst durch die Ausweitung der Erlaubnis des außerordentlichen Ritus 2007 und dann im Jänner 2009 durch die Aufhebung

59 Ebd.

60 Vgl. Routhier: Die Hermeneutik der Reform (Teil I), 262–263.

61 Vgl. Ratzinger, Joseph Kardinal: Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München/Zürich/Wien: Neue Stadt 1985, 25–31.

62 Vgl. Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 6–10.

63 Wiedenhofer: Die Theologie Joseph Ratzingers, 29.

64 Einen Überblick geben z.B. Nientiedt, Klaus: Verspäteter Antimodernismus. Die Wurzeln der Lefebvrebewegung liegen vor dem Konzil. In: HK 63 (2009) H. 4, 174–178; Hünermann: Excommunicatio – Communicatio.

der Exkommunikation entstand, sowie den traditionshermeneutischen Implikationen in diesen Entwicklungen.

Bereits im Jahr 1984 wurde der Piusbruderschaft durch das Indult *Quattuor abhinc annos* der Ritenkongregation erlaubt, die Messfeier nach dem *Missale Romanum* von 1962 abzuhalten. Der im öffentlichen Diskurs auch als »tridentinische Messe« bekannte Ritus durfte allerdings nur unter Einschränkungen und vor allem ohne Infragestellung des ordentlichen Ritus von 1970 gefeiert werden.[65] Das Motu proprio *Summorum Pontificum* weitete diese Erlaubnis aus, sodass etwa für Messen, »die ohne Volk gefeiert werden«[66], keine spezielle Erlaubnis mehr erforderlich war. Weitere Dynamik erhielt das Ringen um die kirchliche Liturgie mit dem Motu proprio *Traditionis custodes* im Juli 2021 von Papst Franziskus, in dem dieser die Zulassung der tridentinischen Messe wieder stark einschränkte. Der Diözesanbischof habe nun »sicherzustellen, dass diese Gruppen nicht die Gültigkeit und die Legitimität der Liturgiereform, der Bestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Lehramtes der Päpste ausschließen«[67]. Neue Gruppen, die nach diesem Ritus feiern möchten, sollen außerdem nicht erlaubt werden.[68]

Da auch die Fürbitte für die Juden in der Karfreitagsliturgie in der Version von 1570, in der für die Bekehrung der Juden gebetet wurde, von der erweiterten Erlaubnis betroffen war, legte Benedikt XVI. eine neue Übersetzung vor – obwohl es auch denkbar gewesen wäre, die offiziell gültige Version von 1970 zu übernehmen.[69] Die Formulierung von 2008 enthielt von jüdischer Seite, aber auch von katholischen Theologinnen und Theologen als problematisch eingestufte Elemente wie etwa: »Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Heiland aller Menschen.«[70] Bei vielen Beteiligten im jüdisch-christlichen Dialog herrschte eine große Unsicherheit, ob die Neuformulierung der Fürbitte einen größeren theologischen Zusammenhang habe

---

65 Vgl. Hünermann: Excommunicatio – Communicatio, 120. Vgl. für eine detaillierte Analyse der entsprechenden Regelungen bis zum Motu Proprio *Summorum Pontificum* durch Benedikt XVI.: Graulich, Markus SDB: Vom Indult zum allgemeinen Gesetz. Der Gebrauch des Messbuchs von 1962 vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis *Summorum Pontificum* in kirchenrechtlicher Perspektive. In: Graulich, Markus SDB (Hg.): Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft. Regensburg: Friedrich Pustet 2017, 13–54.

66 Benedikt XVI.: Summorum Pontificum. Apostolisches Schreiben in Form eines Motu Proprio über den Gebrauch der Römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970. Rom, 7. Juli 2007, Art. 2.

67 Franziskus: Traditionis custodes. Apostolisches Schreiben in Form eines Motu Proprio über den Gebrauch der Römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970. Rom, 16. Juli 2021, Art. 3, § 1.

68 Vgl. ebd. Art. 3, § 6.

69 Für eine ausführliche Auseinandersetzung aus jüdischer und katholischer Sicht vgl. Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.): »… damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008.

70 Zitiert nach: Heinz, Hanspeter/Brandt, Henry G./Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK: Neue Belastungen der christlich-jüdischen Beziehungen. Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) zur Karfreitagsfürbitte »Für die Juden« in der Fassung für den außerordentlichen Ritus von 2008. In: Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.): »… damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, 10–14, hier 11.

und zu Rückschritten im Dialog und der Israeltheologie führen könnte.[71] Diese Irritation prägte den Dialog nachhaltig, worauf Hans Hermann Henrix in einem Interview im Jahr 2015 hinwies.[72] Kardinal Walter Kasper bekräftigte als Reaktion auf die 2008 auftauchende Verunsicherung die Gültigkeit von *Nostra aetate* und der darin gegebenen Grundlagen des jüdisch-christlichen Dialogs.[73] Wie bereits die Reflexionen im fünften Kapitel zeigten, bedarf es bei der Formulierung der Karfreitagsfürbitte einer besonderen Sensibilität im Dialog, da sie Repräsentationsort für das Verhältnis von Kirche und Judentum ist. Ein solch historisch belasteter Gedächtnisort erfordert besondere Aufmerksamkeit und Reflexion.

Die traditionshermeneutische Dynamik wird durch die Rücknahme der Karfreitagsfürbitte mit der Veröffentlichung von *Traditionis custodes* deutlich. Denn Franziskus vollzog mit der Entscheidung etwas, das lange als nicht möglich galt: »Es gibt Entscheidungen, die Franziskus nicht treffen *kann*, weil sie seinen Vorgänger zu Lebzeiten brüskieren würden – zum Beispiel eine Rücknahme der neuformulierten Karfreitagsfürbitte Benedikts XVI. für die Juden.«[74] Dieses Beispiel betrifft die Beziehung zum Judentum direkt, weil die als problematisch bewertete Karfreitagsfürbitte des Ritus von 1962 keinen Ort und damit auch keine Vergegenwärtigungsmöglichkeit mehr in der kirchlichen Liturgie hat. Die geschichtliche Hermeneutik des Zweiten Vatikanums wird hier verdeutlicht. Die Begründung von Franziskus liegt dabei jener von Benedikt XVI. nicht fern, auch wenn beide in entgegengesetzten Richtungen entschieden: Er begründet seine Entscheidung gegen eine Weiterführung des außerordentlichen Ritus damit, dass sie »in der beständigen Suche nach der kirchlichen Gemeinschaft«[75] getroffen wurde.[76]

Eine weitere Irritation im jüdisch-christlichen Verhältnis wurde 2009 von Benedikt XVI. mit ausgelöst. Die Aufhebung der Exkommunikation der vier erwähnten Bischöfe fand kurz nach der Ausstrahlung eines Fernsehinterviews mit einem der beteiligten Bischöfe statt.[77] Der Brite Richard Williamson leugnete in diesem den Holocaust.[78] Die öffentliche Kritik, zumindest an der unzureichenden Kommunikationsstrategie des Heiligen Stuhls, vor allem aber an der Sache selbst, und auch die Empörung bei im jüdisch-christlichen Dialog engagierten Menschen waren enorm. In

---

71 Vgl. z.B. Homolka, Walter/Orth, Stefan: Interview »Frage der inneren Nähe«. In: HK 63 (2009) H. 4, 179–183.

72 Vgl. Lauer Julia-Maria/Henrix, Hans Hermann: Interview Knackpunkt Karfreitagsfürbitte. In: katholisch.de, Bonn, 30.06.2015: https://www.katholisch.de/artikel/5583-knackpunkt-karfreitagsfuerbitte (22.12.2022).

73 Kasper, Walter Kardinal: Das Wann und Wie entscheidet Gott. In: FAZ online, 21.03.2008: www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/karfreitagsfuerbitte-das-wann-und-wie-entscheidet-gott-1512132.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 (22.12.2022).

74 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 9.

75 Franziskus: Traditionis custodes.

76 Für eine kirchenrechtliche Kritik am Schreiben vgl. Klösges, Johannes: Traditionis confusiones? Kirchenrechtliche Wahrnehmungen zum Motu Proprio »Traditionis custodes«. In: HK 75 (2021) H. 9, 24–26.

77 Für eine Analyse der problematischen kirchlichen Kommunikationsstrategien vgl. Foitzik, Alexander: Kirchliche Kommunikationsprobleme. In: HK 63 (2009) H. 3, 109–111.

78 Vgl. Papst rehabilitiert fundamentalistische Bischöfe. In: NZZ online, 24.01.2009: https://www.nzz.ch/papst_rehabilitiert_fundamentalistische_bischoefe-1.1773422 (22.12.2022).

einem Brief wandte sich Papst Benedikt XVI. »an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe«[79]. In diesem nimmt er Stellung zu seinem Vorgehen sowie den darauffolgenden Reaktionen. Der Brief enthält auch traditionshermeneutische Implikationen.

> »Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren – das muß der Bruderschaft ganz klar sein. Aber manchen von denen, die sich als große Verteidiger des Konzils hervortun, muß auch in Erinnerung gerufen werden, daß das II. Vaticanum die ganze Lehrgeschichte der Kirche in sich trägt. Wer ihm gehorsam sein will, muß den Glauben der Jahrhunderte annehmen und darf nicht die Wurzeln abschneiden, von denen der Baum lebt.«[80]

Benedikt XVI. kritisiert auch hier wieder eine progressistische Konzilshermeneutik, ein Phänomen, das sich durch viele seiner Äußerungen zieht. Die traditionalistische Hermeneutik einer erstarrten Kontinuität lehnt er zwar ebenso ab, tut dies aber – so der Eindruck – weniger pointiert. Interessanterweise spricht diesen Umstand Vittorio Messori in einem gemeinsamen Interview-Band bereits 1984 an:[81] »Tatsache bleibt jedoch […] daß, wenn Rom nach ›links‹ hin eingegriffen hat, dies bis jetzt nach ›rechts‹ hin noch nicht in derselben Stärke erfolgt ist.«[82] Die Antwort Ratzingers, damals Präfekt der Glaubenskongregation, enthält so viele traditionshermeneutische Elemente, die er auch später als Papst vertritt, dass sie hier in voller Länge zitiert werden soll:

> »Die Anhänger von Msgr. Lefebvre behaupten das Gegenteil. Sie sagen, während man gegenüber dem verdienten Alt-Erzbischof sofort mit der harten Strafe der Suspension zugegriffen habe, dulde man in unbegreiflicher Weise jede Art von Abweichung nach der anderen Seite. Ich möchte mich auf diesen Streit um die größere oder geringere Strenge nach der einen oder anderen Richtung hin nicht einlassen. Im übrigen tragen die beiden Typen des Widerspruchs ganz unterschiedliche Züge. Die Abirrungen nach ›links‹ repräsentieren zwar einen breiten Strom gegenwärtigen Denkens und Handelns in der Kirche, haben aber kaum irgendwo eine gemeinsame, rechtlich faßbare Gestalt gefunden. Die Bewegung von Erzbischof Lefebvre ist hingegen vermutlich zahlenmäßig viel weniger breit, aber sie hat eine deutlich umgrenzte rechtliche Ordnung, Seminarien, Ordenshäuser usw. Es ist klar, daß man alles tun muß, damit diese Bewegung nicht in ein eigentliches Schisma hineingerät, das dann gegeben wäre, wenn Msgr. Lefebvre sich zu einer Bischofsweihe entschließen würde, was er gottlob in der Hoffnung auf Versöhnung bisher noch nicht getan hat. Wenn wir heute in der Ökumene beklagen, daß man in früheren Zeiten nicht mehr getan hat, um aufsteigende Spaltungen durch ein Höchstmaß an Versöhnungsbereitschaft und ein Verstehen für die betroffenen Gruppen zu verhindern, so muß das natürlich auch eine Handlungsmaxime für

79 Benedikt XVI.: Brief seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, Vatikan, 10. März 2009.

80 Ebd.

81 In diesem Jahr wurde die italienische Originalausgabe veröffentlicht: Messori, Vittorio/Ratzinger, Joseph: Rapporto sulla fede. Cinisello Balsamo u.a.: Paoline 1984.

82 Vittorio Messori in: Ratzinger: Zur Lage des Glaubens, 29.

> uns in der Gegenwart sein. Wir müssen uns um Versöhnung bemühen, solange und soweit es irgend geht, und alle Chancen dafür nutzen.«[83]

Ratzinger fürchtet in der institutionell organisierten und verankerten Richtung der Piusbruderschaft eine stärkere traditionsspaltende Kraft als in von ihm benannten »linken« kirchlichen Strömungen. Die Institution der apostolischen Sukzession in Form der Weihe spielt hier eine wesentliche Rolle. Ratzingers Antwort zeugt von der persönlichen Verantwortung, die er in der Verhinderung eines Schismas sieht. Hier zeigen sich sehr klar die Motive, die hinter seinem Beharren auf der Wiedereingliederung der Piusbruderschaft stehen. Fraglich ist natürlich, ob die Rolle informeller Spaltungen des Glaubensvolkes, die durch eine Vernachlässigung der Anliegen der »linken« Seite genauso entstehen konnten, nicht unterschätzt wurden. In einer kritischen Analyse stellt Peter Hünermann dar, wie stark der Konflikt und die Versöhnungsbestrebungen mit der Piusbruderschaft die hermeneutischen Aussagen Benedikts XVI. zum Konzil beeinflusst haben könnten und stellt infrage, inwiefern man »die authentische Auslegung des Zweiten Vatikanums [...] von Verhandlungen mit einer schismatischen und häretischen Gruppe abhängig machen«[84] kann. Wichtig ist jedenfalls, die Hermeneutik der Reform nicht unabhängig von ihrer kirchenpolitischen Einbettung und auch den Erfahrungen Benedikts XVI. zu sehen. Der Einfluss beider Faktoren auf die Hermeneutik der Reform ist plausibel.

Deutlich wird an diesem Diskurs, dass die Handlungen eines Papstes eng mit seiner Aufgabe des Lehrens verbunden sind. In den Handlungen, deren Kommentierung und Reflexion steckt Traditionshermeneutik. Dies wird implizit von Gläubigen und der Öffentlichkeit auch wahrgenommen, vielleicht sogar stärker als explizite Reflexionen des Traditionsbegriffs in theologisch-lehramtlichen Schriften.

Benedikt XVI. war der letzte Papst, der noch am Konzil teilgenommen hat. Die Erinnerungen an das Konzil gehören zu seinem individuellen Gedächtnis, wie auch die Geschehnisse, Spannungen und Entwicklungen danach. Er bringt eine persönliche Erfahrung vom Konzil mit und die Art und Weise, wie er das Konzil wahrgenommen hat. Seine Biografie vor der Papstwahl, besonders in seiner Rolle als Präfekt der Glaubenskongregation, wirkt hinein in ein kollektives kirchliches Gedächtnis, in dem ein bestimmtes Bild geprägt wird. Individuelles und kollektives Gedächtnis wirken wechselseitig aufeinander. Solche Vorverständnisse funktionieren wiederum als Linsen für sein Pontifikat oder auch die Interpretation der Weihnachtsansprache.

1.4 MACHT-NARRATIVE | Traditionshermeneutik in Bildern und Gesten: Rücktritt und Rolle als »Papa emeritus«

Der Rücktritt von Benedikt XVI. im Februar 2013 war ein traditionstransformierendes Ereignis. Ein als traditionsbewahrend wahrgenommener Papst wirkte plötzlich durch seine Handlung traditionsverändernd und führte eine »neue Institution«[85] ein, jene des

83 Ratzinger: Zur Lage des Glaubens, 30.

84 Hünermann: Excommunicatio – Communicatio, 124.

85 Galavotti, Enrico: Tu Ex Petrus. Warum wir endlich den rechtlichen Status zurückgetretener Päpste klären müssen. In: HK 70 (2020) H. 1, 20–22, hier 20.

»Papa emeritus«. Es entstand eine Spannung zwischen der kirchenrechtlich zwar klaren Ablöse im Papstamt durch Franziskus und einem dennoch fortdauernden Macht-Narrativ, in das Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. eingewoben blieb.

> »Auch wenn kirchenrechtlich klar ist, wer regiert, kommt dem *Papa emeritus*, einer innovativen Traditionsfigur ohne Vorläufer, eine eigene Autorität zu. Aus dem Hintergrund des Klosters *Mater Ecclesiae* stellt Benedikt eine Referenzfigur dar, auf die sich Papst Franziskus ebenso bezieht wie mancher Kritiker seines Pontifikats. Was ursprünglich gedacht war, nämlich dass sich der emeritierte Papst ganz zurückzieht, ließ sich nicht durchhalten: Das Amt und die Person bleiben öffentlich.«[86]

Die genauen Rahmenbedingungen für diese Institution sind kirchenrechtlich nicht weiter definiert, auch wenn nach dem *Codex Iuris Canonici* von 1983 ein solcher Rücktritt möglich ist.[87] Benedikt XVI. gestaltete deshalb einige Rahmenbedingungen selbst, so etwa, »dass die Sedisvakanz nicht unmittelbar, sondern erst nach einer Übergangszeit beginnen sollte; dass er weiter in Rom wohnen bleibt; dass er seinen Papstnamen weiter führt und er, von minimalen, kaum merklichen Veränderungen abgesehen, seine päpstliche Kleidung behält«[88]. Die Bezeichnung »Bischof emeritus von Rom« nannte Franziskus in seiner Rede am 13. März 2013. Der Titel wandelte sich kurze Zeit später zu einem »Papa emerito«.[89]

In einem Interview aus dem Jahr 2018, das in Peter Seewalds Biografie über Benedikt XVI. abgedruckt ist, reflektiert der ehemalige Papst über diesen Status. Er vergleicht ihn mit der Situation emeritierter Bischöfe. Als Bischof von Rom sei es möglich, die auf die Bischöfe zutreffenden Regelungen und theologischen Überlegungen auch auf den Papst anzuwenden:

> »Das Wort ›emerito‹ besagte, dass er sein Amt voll abgegeben hatte, aber die geistige Verbundenheit zu seinem bisherigen Sitz wurde nun auch als rechtliche Qualität anerkannt. [...] In dieser Formel ist beides mitgegeben: keinerlei konkrete rechtliche Vollmacht mehr, aber eine spirituelle Zuordnung, die – wenn auch unsichtbar – bleibt. Gerade diese rechtlich-spirituelle Form vermeidet jeden Gedanken an ein Miteinander von zwei Päpsten«[90].

Der Kirchenhistoriker Hubert Wolf sieht eine solche Parallelsetzung allerdings kritisch. Mit der Bischofsweihe seien »sakramentale[] Rechte«[91] verbunden, die weiter bestehen. Im Gegensatz zum Bischof gebe es für den Papst aber keine Weihe. Ein solcher Status sei auch ohne historisches Vorbild. Bei den beiden bekannten Beispielen eines freiwilligen Papstrücktritts bei Coelestin V. im Jahr 1294 und Gregor XII. im Jahr 1415 mussten die vorherigen Amtsinhaber auf sämtliche päpstliche Insignien inklusive der wei-

86 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 9.

87 Glavotti: Tu Ex Petrus, 20.

88 Ebd. 21.

89 Ebd.

90 Benedikt XVI. im Interview mit Peter Seewald. In: Seewald, Peter: Benedikt XVI.: Ein Leben. München: Droemer 2020, 1077.

91 Wolf, Hubert: Papstrücktritt als Normalfall? Über die Entmystifizierung einer Institution. In: HK Spezial 1: Phänomen Franziskus. Das Papstamt im Wandel (2015), 29–33, hier 32.

ßen Gewänder verzichten und kehrten in ihre Stellung als Mönch bzw. Kardinalbischof zurück.[92] Eine Gefahr liege vor allem in der »möglichen kirchenpolitischen Instrumentalisierung«[93]. Benedikt XVI. war durchaus bewusst, dass er mit seiner Entscheidung auch künftige Päpste und die Traditionsentwicklung der Kirche beeinflussen würde.[94] Seewald betont, für Benedikt gebe es »keine Rückkehr ins Private«, weil man das Papstamt nicht »verbürgerlichen dürfe«.[95] Die Beibehaltung seines Papstnamens begründet Benedikt XVI. somit spirituell-theologisch. In seinem Wirken habe sich ein Bewusstsein für die eigene Autorität als Papst deutlich gezeigt, so Wiedenhofer. Benedikt XVI. habe »sogar als Papst weiterhin theologisch unter seinem bürgerlichen Namen und in individueller Verantwortung publiziert«[96].

> »Dadurch, dass im Amtsinhaber nun noch deutlicher als bisher zu unterscheiden ist, was im Namen und Auftrag seines Amtes und was in persönlicher Verantwortung gesagt wird, wird einer Verabsolutierung des Amtes im Sinne des Modells eines absoluten Souveräns ebenso widersprochen wie einer undifferenzierten Totalsakralisierung der Person des Amtsinhabers. Der Rücktritt vom Amt des Papstes aus Gründen physischer Schwäche, die es nicht mehr erlauben, das Amt ordnungsgemäß auszuüben, sind nur der letzte konsequente Schritt dieser Entwicklung.«[97]

Die Argumentation Wiedenhofers ist nachvollziehbar. Allerdings stellt sich nun die Frage, ob hinter dem spirituell-theologischen Argument Benedikts XVI., warum er seinen Papstnamen nicht ablegte, nicht doch eine solche Sakralisierung steht. Das Papstamt soll vor einer Entsakralisierung geschützt werden. Im Anschluss daran ist fraglich, ob solch ein Bild eines Papstes wünschenswert ist. Nach den vielen Fällen von sexuellem, körperlichem und geistlichem Missbrauch in der katholischen Kirche befindet sich Theologie mitten in einem Prozess, das Priesterbild zu überdenken und Alternativen für einen in Macht- und Sakralisierungsprozessen verstrickten Klerikalismus zu finden. Welche Rolle nimmt der Papst hier ein? Entspringt das Bedürfnis zur Wahrung der Sakralität des Papstamtes auch aus einem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber den »einfachen« Priestern, dessen unhinterfragte moralische Integrität höchst brüchig geworden ist?

Auch wenn Benedikt XVI. bei Publikationen als emeritierter Papst auf die Doppelbezeichnung zurückgriff, ist es schwierig, seine darin gemachten Äußerungen auf einen »privaten Bereich« zu beschränken. Eine öffentliche Publikation kann schwerlich als »privat« bezeichnet werden, auch wenn sie z.B. persönliche Erinnerungen enthält. Im erwähnten Interview mit Seewald betont Benedikt XVI., dass er sich nicht zu Fragen äußert, die »zu sehr ins Konkrete der Kirchenregierung«[98] hineinführen. Eine solche Differenzierung ist aber aus den bereits erläuterten Gründen schwierig. Die weiter

---

92 Vgl. ebd. 30–32.

93 Ebd. 32.

94 Ausführlichere Gedanken Benedikts XVI. zu seiner Rolle als emeritierter Papst und eine Reaktion auf die Kritik von Theologinnen und Theologen sowie den Medien finden sich bei Seewald: Benedikt XVI., 1059–1080.

95 Beide Zitate ebd. 1067.

96 Wiedenhofer: Die Theologie Joseph Ratzingers, 29.

97 Ebd.

98 Benedikt XVI. im Interview mit Peter Seewald. In: Seewald: Benedikt XVI., 1079.

oben geschilderte Verknüpfung von Amt und Spiritualität, Leben und Lehren, die Benedikt in seinem Pontifikat verwirklichte, löste sich mit seinem Rücktritt nicht plötzlich auf, zumindest nicht in der Wahrnehmung der Gläubigen und der Öffentlichkeit.

Die Narrative päpstlicher Macht lassen sich nicht einfach von seiner Person lösen, vor allem nicht, wenn es »ikonische« Anknüpfungspunkte gibt, wie die päpstlich weiße Kleidung. Sie wirkt wie eine Metapher der Macht. Eine solche Symbolik entwickelte sich ab dem Mittelalter, was sich an liturgischen Regelungen und in theologischen Abhandlungen zeigt.[99] Das Weiß steht für das Herausgehobene: als Farbe der Auferstehung, der Reinheit und Unschuld.[100] Die weißen Kleider sollten außerdem »den Gegensatz ausgleichen zwischen dem sterblichen Leib des Papstes und dem unvergänglichen, hohen Amt, das er bekleidet«[101]. Von dieser Farbsymbolik her werden die Irritationen durch das »doppelte[] päpstliche[] Weiß«[102] deutlicher: die Doppelung steht in einer Spannung mit der Symbolik der Einzigartigkeit, die das päpstliche Weiß historisch vermittelt.

Die Frage, ob und inwiefern sich Benedikt XVI. in seiner (päpstlichen?) Autorität als emeritierter Papst noch zu Wort meldete und ob er damit in den Autoritätsbereich von Papst Franziskus eindrang, wurde und wird kontrovers diskutiert und ist nicht nur in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen Thema, sondern auch in der Tages- und Boulevardpresse. Ein interessantes Beispiel für die polarisierende Wirkung des emeritierten Papstes und die Deutung seines Rücktrittes ist die Veröffentlichung des Buches *Letzte Gespräche*[103], in dem Seewald Interviews veröffentlichte, die er ursprünglich für die Erstellung der Biografie geführt hatte. Der Theologe und Jesuit Andreas Batlogg formuliert pointiert: »Das Buch sollte es eigentlich gar nicht geben!«[104] Das Werk bediene »Klischees vom Schatten- oder Gegenpapst«[105] und lasse den Eindruck entstehen, man wolle die Interpretation von Leben und Werk Benedikts XVI. bereits zu Lebzeiten lenken.[106] Seewald betont in dem Interview im September 2016, auf das Batlogg unter anderem reagiert: »Er [Benedikt XVI., EH] hat sich zurückgezogen und mischt sich nicht ein«[107]. Wie bereits oben angedeutet, weist auch Benedikt XVI. den Vorwurf zurück: »Die Behauptung, dass ich mich regelmäßig in öffentliche Debatten einmische, ist eine bösartige Verzerrung der Wirklichkeit«[108]. Die Interviews waren ursprünglich nicht zur Veröffentlichung ge-

99 Für eine historische Kontextualisierung sowie eine Darstellung, wie sich die Symbolik der päpstlichen Farben entwickelte, vgl. Paravicini Bagliani, Agostino: Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit. Übersetzt von Ansgar Wildermann. München: C. H. Beck 1997, 90–102.

100 Vgl. ebd. 99.

101 Ebd. 101.

102 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 9.

103 Seewald, Peter/Benedikt XVI.: Letzte Gespräche. München: Droemer 2016.

104 Batlogg, Andreas R.: »Letzte Gespräche«? Warum Benedikt besser nicht auf Peter Seewald gehört hätte. In: Stimmen der Zeit online, 01.10.2016: https://www.herder.de/stz/online/letzte-gespraeche-warum-benedikt-besser-nicht-auf-peter-seewald-gehoert-haette/ (23.12.2022).

105 Ebd.

106 Ebd.

107 Seewald, Peter, im Interview mit Oliver Maskan: »Was ist das? Bosheit? Ignoranz?«. Papst-Interviewer und -Biograf Peter Seewald über deutsche Großmeister des Papst-Bashings und die Größe Benedikts XVI. In: Die Tagespost, 14.09.2016: https://www.die-tagespost.de/kultur/was-ist-das-bosheit-ignoranz-art-172486 (23.12.2022).

108 Benedikt XVI. im Interview mit Peter Seewald. In: Seewald: Benedikt XVI., 1078.

dacht. Seewald überzeugte Benedikt, der mit der Veröffentlichung einverstanden war. Zu den Texten gab er seine Zustimmung. Was für Seewald »eine unverhoffte Chance [ist], noch einmal authentische Auskunft zu bekommen, ohne mediale Verzerrung«[109], birgt für Batlogg die Gefahr, ein »Interpretationsmonopol«[110] für Leben und Werk Benedikts XVI. zu erzeugen.

Mit Blick auf verschiedene Ereignisse, die nach der Diskussion um den Interviewband für Irritationen sorgten, wird die Vorstellung eines von der Öffentlichkeit zurückgezogenen, emeritierten Papstes zunehmend brüchig – ob nun bewusst von Benedikt gewollt oder nicht. Der performative Widerspruch dieses »nichtöffentlichen Auftretens« zeigt die Form, in der Benedikt traditionsproduktiv wirkt: nicht durch ein direktes Eingreifen in das kirchliche Lehramt (das ist ihm durch die Emeritierung nicht mehr gegeben), sondern auf einer informellen, performativen Ebene.

Der im Jahr 2017 publizierte Aufsatz *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«*[111] zeigt dies exemplarisch. Das Muster ist ähnlich: nicht Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. will aus eigener Initiative publizieren, sondern er wird überzeugt. Kardinal Kurt Koch kommentiert dies in einem Vorwort zum besagten Beitrag:

> »Diese Anmerkungen sind freilich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen. Papst em. Benedikt XVI. hat sie vielmehr mir als Präsidenten der Vatikanischen Kommission zur persönlichen Verwendung überreicht, als ich ihn im vergangenen Herbst wieder einmal besuchen durfte. Nachdem ich den Text eingehend studiert hatte, bin ich aber zur Überzeugung gekommen, dass die in ihm enthaltenen theologischen Reflexionen in das künftige Gespräch zwischen Kirche und Israel eingebracht werden sollten. Ich habe deshalb Papst em. Benedikt XVI. gebeten, seinen Text in der ›Communio‹ veröffentlichen zu dürfen.«[112]

Der Beitrag hat »bei repräsentativen Vertretern des jüdisch-katholischen Dialogs heftige Kritik ausgelöst«[113]. Die Einschätzungen sind dabei sehr unterschiedlich und – eine Erfahrung, die im interreligiösen Dialog öfters gemacht wird – vor allem nicht je nach Glaubensrichtung homogen. Rabbiner Arie Folger äußert seine Sichtweise in der *Jüdischen Allgemeinen*:

> »Lese ich den umstrittenen Text, empfinde ich ihn ganz anders: Ich sehe einen Text, der von einem bedeutenden, konservativen katholischen Theologen für den internen Gebrauch des Vatikans geschrieben wurde und daher nicht an Maßstäben des öffentlichen und interreligiösen Diskurses gemessen werden sollte.«[114]

---

109 Seewald: Interview mit Oliver Maskan.

110 Batlogg: »Letzte Gespräche«.

111 Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«. In: IKaZ Communio 47 (2018), 316–335.

112 Koch, Kurt: Geleitwort zum Beitrag von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. In: IKaZ Communio 47 (2018), 316.

113 Rutishauser, Christian M. SJ: Der nie gekündigte Bund. Benedikt XVI./Joseph Ratzinger irritiert den jüdisch-christlichen Dialog. In: StZ (2018) H. 10, 673–682, hier 673.

114 Folger, Arie: Gefahr für den Dialog? In: Jüdische Allgemeine, 16.07.2018: https://www.juedische-allgemeine.de/religion/gefahr-fuer-den-dialog/ (23.12.2022).

Diese Einschätzung auf der Ebene der Textpragmatik ergänzt Folger durch inhaltliche Kritik.[115] Die Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland verfasste einen offenen Brief an Kardinal Kurt Koch. Für die Rabbiner stellte sich vor allem die Frage, mit welchem Ziel der Text aus dem Raum theologischer, innerkirchlicher und nichtöffentlicher Reflexion in die Öffentlichkeit und das jüdisch-christliche Gespräch geholt wurde.[116] Dem Wort des emeritierten Papstes wurde eine hohe Gewichtung zugewiesen. Die Empfehlung durch den Präsidenten der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum steigerten den Stellenwert noch, worauf Christian Rutishauser hinweist.[117]

Die Irritationen und Deutungskonflikte rund um den Beitrag zeigen auch die schwer zu definierende Rolle des »Papa emeritus«, die weder von Benedikt XVI. noch anderen Personen vollständig aus der öffentlichen Wahrnehmung getilgt werden kann. Benedikt XVI. hatte auch nicht unter Kontrolle, wer seinen Aussagen welche Verbindlichkeit zuspricht. Wo wollte er selbst seinen Standpunkt klarmachen und wo wird er vereinnahmt? Beispiele der vergangenen Jahre zeigen gerade in einer Welt der sozialen Medien und schneller Kommunikationswege, dass die Unterscheidung nicht immer einfach ist, zumindest nicht auf den ersten Blick.

Für internationalen Aufruhr[118] sorgte z.B. eine zunächst angenommene Co-Autorenschaft Benedikts XVI. mit dem Kurienkardinal Robert Sarah in dem Buch *Des profondeurs de nos coeurs*.[119] Benedikt XVI. veröffentlichte darin einen Aufsatz, in dem er über das Priesterverständnis reflektiert. Er distanzierte sich kurz nach einem Vorabdruck von Textausschnitten aus dem Band über eine Mitteilung seines Privatsekretärs Gänswein von Einführung und Schlussteil und seiner am Einband angegebenen Co-Autorenschaft. Lediglich der Beitrag sei von ihm zur Verfügung gestellt worden. Kurienkardinal Robert Sarah hingegen bestätigte weiterhin, der emeritierte Papst habe sein Einverständnis für die gemeinsamen Texte, den Umschlag mit seinem Bild und beide Namen als Autoren abgesegnet.[120]

Hinter diesen Diskussionen steht letztlich die Frage nach Verteilung von Macht im Diskurs. Auch wenn die Aussagen Wiedenhofers (Trennung von Person und Amt/ Amtsgewalt) und Seewalds (Papst wird sich zurückziehen) auf anderes hindeuten, stand Benedikt XVI. bis zu seinem Tod noch in der Öffentlichkeit und beanspruchte – ob bewusst gewollt oder nicht – mit seinem persönlichen Auftreten im päpstlichen weißen

---

115 Vgl. ausführlich: Folger, Arie: Die Kontroverse um Papst em. Benedikt und die jüdisch-christlichen Beziehungen. In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 65–89, hier 67–68.

116 Vgl. ebd. 67

117 Rutishauser: Der nie gekündigte Bund, 673.

118 Wiegelmann, Lucas: Verwirrung um die Co-Autorschaft am neuen Zölibat-Buch. Benedikt XVI. und Kardinal Sarah lösen international Empörung aus. In: HK 74 (2020) H. 2, 36.

119 Für die deutsche Übersetzung vgl. Sarah, Robert: Aus der Tiefe des Herzens. Priestertum, Zölibat und die Krise der katholischen Kirche. Mit einem Beitrag von Benedikt XVI. Übersetzt von Dorothée Pschera und Alexander Pschera. Hg. von Nicolas Diat. Kißlegg: fe 2020.

120 Vgl. Benedikt XVI.: Ich bin nicht Co-Autor des Buches von Sarah. In: katholisch.de, 14.01.2020: https://www.katholisch.de/artikel/24200-benedikt-xvi-ich-bin-nicht-co-autor-des-buches-von-sarah (23.12.2022).

Gewand und unter seinem Papstnamen päpstliche Autorität für sich. Auch im jüdisch-christlichen Dialog wurde dies teilweise so wahrgenommen. In dieser Machtfrage wirken nicht nur Benedikt XVI. und Franziskus als Akteure. Verschiedene Gruppen versuchen, in diesem Machtdiskurs Einfluss zu gewinnen.

Deutlich wird hier, dass die Interpretationsmacht eines Papstes innerhalb der katholischen Tradition hoch ist – und das nicht nur kirchenrechtlich. Denn aus dieser Perspektive gab es keinen Konflikt zwischen der Deutungsmacht Franziskus' und jener Benedikts XVI. Doch Deutungsmacht wird auch informell verteilt und zugesprochen, wie sich am Verhältnis von Papst Franziskus und Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., an immer wieder geäußerten theologischen Überlegungen des »Papa emeritus« sowie darauffolgenden Diskussionen zeigt. Hier konstituiert sich auch eine neue Form papaler Überlieferung: plötzlich ist es möglich, dass der amtierende Papst mit seinem Vorgänger ins Gespräch tritt – oder man könnte auch sagen: er muss es. Sosehr das gute Verhältnis von Franziskus und Benedikt betont wird, ist es zwangsläufig von der Spannung des Generationenwechsels geprägt.

Die theoretischen Analysen des ersten Teils und die konkreten Perspektiven des zweiten Teils haben bisher gezeigt: Tradition wird nicht nur durch Texte oder kirchenrechtliche Bestimmungen geprägt, sondern durch Bilder, Handlungen, Gesten, Symbole, durch die Materialität des Traditionsprozesses. Genau auf dieser Ebene hat Benedikt XVI. auch begonnen, traditionsverändernd zu wirken: »Das Amt hat sich mit dem Rücktritt Benedikts XVI. schon deshalb verändert, weil sich die Ästhetik päpstlicher Auftritte verschoben hat.«[121]

Wie bereits angedeutet wurde, sind es die beiden Männer in der weißen Soutane, die in Zeitungen und im Kino[122] faszinieren. Eine solche Faszination ist nicht zufällig. Die intensive Ästhetik schafft »der Gleichzeitigkeit kirchlicher Gegenwarten Raum, aber auch den Ungleichzeitigkeiten von theologischen Stilen und ekklesiologischen Perspektiven«[123].

Der Tod und das Zeremoniell rund um die Bestattung Benedikts XVI. am 5. Jänner 2023 fügen dieser historisch unvergleichbaren Situation und Ästhetik noch ein weiteres Kapitel hinzu.[124] Der Ablauf der Aufbahrung und Beisetzung folgte in weiten Teilen der päpstlichen Bestattung, es wurden aber durchaus Unterschiede zu einem Papstbegräbnis gemacht.[125] Allein das Novum, dass der aktuelle Papst Franziskus dem Requiem

---

121 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 9.

122 Vgl. »The Two Popes« (2019). Regie: Fernando Meirelles, Drehbuch: Anthony McCarten.

123 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 10.

124 Der Drucklegungsprozess der überarbeiteten Dissertationsschrift begann kurz nach Tod und Beisetzung Benedikts XVI., sodass die Rituale anlässlich seiner Bestattung und die theologischen und medialen Resonanzen darauf nicht mehr ausführlich in die Analyse miteinbezogen werden konnten.

125 Heider, Benedikt: Von Aufbahrung bis Zeremonienmeister: 21 Fakten zur Papstbeerdigung. Katholisch.de beantwortet die wichtigsten Fragen zur Benedikt-Trauerfeier. In: katholisch.de, 04.01.2023: https://www.katholisch.de/artikel/42918-von-aufbahrung-bis-zeremonienmeister-21-fakten-zur-papstbeerdigung (05.01.2023); Heider, Benedikt: Aufbahrung im Petersdom: Pracht, Macht und Kontinuität. In: katholisch.de, 03.01.2023: https://www.katholisch.de/artikel/42877-aufbahrung-im-petersdom-pracht-macht-und-kontinuitaet (05.01.2023).

des emeritierten Papstes Benedikt XVI. vorstand, wurde allerdings medial breit aufgegriffen. Das nun vergangene Nebeneinander der »beiden Päpste« wurde ebenfalls reflektiert, genauso wie die möglichen Konsequenzen von Benedikts Tod für Franziskus' Pontifikat.[126]

Die Organisation des kulturellen Gedächtnisses legt nahe, dass ebensolche Bilder sich auch stärker in ein kollektives Gedächtnis einprägen, als es rechtliche Bestimmungen je könnten. Die Analyse der Rolle Benedikts als »Papa emeritus« und der daraus entstehenden Dynamiken wirft nochmals ein anderes Licht auf eine Hermeneutik der Reform. Eine Traditionshermeneutik, die sich insbesondere in Handlungen zeigt, gewinnt hier zusätzliche Dynamik.

2. Ansätze zur Interpretation und Weiterentwicklung einer Hermeneutik der Reform

Die Hermeneutik der Reform wurde im vorangegangenen Abschnitt aus verschiedenen Perspektiven näher beleuchtet. So wurde die Weihnachtsansprache von den Dimensionen der Zeit und des Raumes her kontextualisiert und in die Biografie Benedikts XVI. eingebettet. In verschiedenen Handlungen und Entscheidungen als Papst zeigte sich eine implizite Traditionshermeneutik. All diese Kontexte prägten auch die Rezeption der Hermeneutik der Reform.

Die Rezeption der Weihnachtsansprache hat gezeigt, dass sie ein wichtiger Referenzort für die Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils geworden ist. Der Text beansprucht Autorität, wurde er doch vom Papst vorgetragen und dies an einer programmatischen Stelle am Beginn seines Wirkens. Die Gedanken des Papstes scheinen außerdem – so suggeriert es zumindest der Antwortbrief zur oben erwähnten Petition – auch von lehramtlicher Seite als Zusammenfassung von Kriterien zur Interpretation und Rezeption des Zweiten Vatikanums ausgewiesen zu werden. Besteht eine Diskrepanz zwischen dem, was Benedikt über die verschiedenen Hermeneutiken schreibt, und dem, wie er von unterschiedlichen Seiten rezipiert wird? Könnte es sein, dass ihn bestimmte Gruppen bewusst als besonders »bewahrend« interpretieren, weil dies ihre eigene Argumentation stützt? Im Folgenden werden einige Ansätze vorgestellt, welche die hermeneutischen Kategorien Benedikts rezipieren und modifizieren. Im Blick ist dabei weniger, welche dieser Interpretationen die adäquate ist, sondern vielmehr, mit welchen Ansätzen und Metaphern die jeweiligen Autoren versuchen, Benedikts Thesen zu erweitern, zu veranschaulichen und Probleme der Hermeneutik und Rezeption zu bearbeiten.

126 Vgl. exemplarisch: Theologe Beinert: Franziskus hat nach Benedikts Tod mehr Spielraum. Regensburger Professor fordert klare Regelung für Papstrücktritte. In: katholisch.de, 01.01.2023: https://www.katholisch.de/artikel/42858-theologe-beinert-franziskus-hat-nach-benedikts-tod-mehr-spielraum (05.01.2023); Meiler, Oliver/Zoch, Annette: Raum für Reformen. Nach dem Tod des emeritierten Papstes. In: Süddeutsche Zeitung online, 02.01.2023: https://www.sueddeutsche.de/politik/vatikan-papst-benedikt-xvi-tod-franziskus-reformen-1.5725099 (05.01.2023).

2.1 Gilles Routhier: Die politische Dimension einer Hermeneutik der Reform

Der kanadische, französischsprachige, katholische Theologe und Priester Gilles Routhier schildert in seiner Analyse einer Hermeneutik der Reform[127] den Einfluss traditionalistischer Kreise auf die Debatte um die Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. Seine Überlegungen, die weniger eine Weiterentwicklung einer Hermeneutik der Reform denn eine Interpretation von deren Entstehung her sind, stehen deshalb am Beginn der Vorstellung der verschiedenen Interpretationen. Die Position der traditionalistischen Kreise sowie Joseph Ratzingers Berührungspunkte damit wurden bereits in der Reflexion traditionshermeneutischer Implikationen in Ratzingers/Benedikts XVI. Biografie umrissen. Routhier berücksichtigt in seiner Analyse der Hermeneutik der Reform »nicht nur die lehrmäßigen Sachverhalte«, sondern auch deren »strategische[] und politische[] Dimensionen«.[128] Denn lehramtliche Dokumente haben »nicht nur eine auf die Lehre abzielende Funktion«[129]. Routhier streicht damit die Rolle der »pastoralen Leitungsaufgabe«[130] des Papstes heraus. Der Forscher geht davon aus, dass die Auseinandersetzungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Gruppierung rund um Erzbischof Marcel Lefebvre sowie anderen einflussreichen Personen im traditionalistischen Bereich einen stärkeren Einfluss auf die Debatte um die Hermeneutik des Konzils hatten, als im breiten Diskurs wahrgenommen.

> »Read in its context, however, it is clear that this magisterial lecture was addressed to the Lefebvrists, who wished to be re-integrated into the Catholic Church. In fact, an attentive reading of the text shows that Benedict XVI takes up those themes that he had developed earlier in his negotiations with Mgr Marcel Lefebvre, who not only rejected the Vatican II Council and wished to abolish and revise certain documents, but also claimed that the Church that adheres to the Council is a new Church, a modernist Church, that is in rupture with tradition.«[131]

Routhiers Ansatz ist für die Rezeption der Weihnachtsansprache bedeutend, weil er inhaltliche, theologische, politische und strategische Aspekte verbindet. Auch weitet er den Horizont für weiter zurückliegende Schichten der Hermeneutikdebatte, die häufig auf die von Benedikt durchaus angedeuteten Theologen Alberigo und Hünermann fokussiert wird.[132] Routhier versucht mit seiner Studie, sowohl Thesen einer Negierung des Einflusses Lefebvres auf die Hermeneutik des Konzils als auch einer Allianz traditionalistischer Kreise mit Ratzinger/Benedikt XVI. zu überwinden und tatsächliche Berührungspunkte und Einflussnahmen aufzuzeigen.

---

127 Der unveröffentlichte Aufsatz *L'herméneutique de la réforme comme tâche pur la théologie* wurde von Michael Quisinsky ins Deutsche übersetzt (vgl. Routhier: Die Hermeneutik der Reform [Teil I], 253).

128 Beide Zitate Routhier: Die Hermeneutik der Reform (Teil I), 254.

129 Ebd.

130 Ebd.

131 Routhier: The Hermeneutic of Reform as a Task for Theology. In: IThQ 77 (2012) H. 3, 219–243, hier 219.

132 Vgl. Routhier: Die Hermeneutik der Reform (Teil II), 51. Vgl. für eine Analyse dieser Aspekte auch Hilberath: Kontinuität oder Bruch, 6.

2.2 Kardinal Kurt Koch: Hermeneutik der Reform zwischen »bruchhafter Diskontinuität« und »ungeschichtlicher Kontinuität«

Beim jährlichen Treffen des Schülerkreises[133] von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. in Rom hielt Kardinal Kurt Koch im Jahr 2010 zwei Vorträge als Gastreferent, in denen er sich mit der Thematik der Konzilshermeneutik und der von Benedikt XVI. ausgelösten Debatte auseinandersetzte. Papst Benedikt XVI. war bei den Vorträgen zugegen.[134]

Koch verortet in seinem Vortrag *Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition* die »Hermeneutik der Reform zwischen der Hermeneutik bruchhafter Diskontinuität und der Hermeneutik ungeschichtlicher Kontinuität«[135]. Indem er die »Problematik einer adäquaten Konzilsinterpretation«[136] aufgreift, fragt auch er nach den normativen Kriterien einer Auslegung des Zweiten Vatikanums. Er legt zunächst die in der Literatur beschriebenen Phasen der Konzilsrezeption dar[137] und diskutiert die unterschiedliche Rezeption und »Nicht-Rezeption«[138] verschiedener Konzilstexte. Die Reflexionen zu einer »Hermeneutik der Reform in einer grundlegenden Kontinuität« beginnt er mit dem Duktus der Verteidigung gegenüber Interpretationen, die »Papst Benedikt XVI. vorwerfen, er wolle hinter das Konzil zurückgehen«.[139] Als Beispiele nennt Koch die Kritik der Theologen Peter Hünermann und Bernd Hilberath – beide auch Herausgeber von Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Sowohl Hünermann als auch Hilberath unterstellen Benedikt XVI. nach Koch eine Hermeneutik der Kontinuität.[140] Hier stelle sich die Frage, »warum Theologen die Hermeneutik der Reform mit der Hermeneutik der Kontinuität sofort identifizieren und was sie wohl unter ›Reform‹ verstehen.«[141] Anhand verschiedener Zusammenhänge innerhalb Ratzingers/Benedikts XVI. Theologie legt er dar, dass dieser keine Hermeneutik der Kontinuität vertrete, sondern stets den »Reformgeist der Erneuerung«[142]. Interessant ist die Beobachtung Kochs, »dass die Insistenz Benedikts auf der Hermeneutik der Reform immer stärker geworden ist, je mehr die Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches ihren Monopolanspruch auf die einzig richtige Konzilsinterpretation in der Öffentlichkeit weithin durchgesetzt hat«[143]. In dieser Aussage spiegelt sich ein Phänomen, das den öffentlichen Diskurs und auch theologische Debatten um und mit Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. durchzieht. Bei den verschiedenen Beteiligten, ob Ratzinger/Benedikt XVI. selbst oder seinem jeweiligen »Gegenüber«, besteht ein

---

133 Vgl. Schülerkreis von Joseph Ratzinger: https://ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/schulerkreise/ (23.12.2022).

134 Vgl. Tagung der Schülerkreise in Castelgandolfo 2010 »Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils«: https://www.neuer-schuelerkreis.com/castelgandolfo-2010 (23.12.2022).

135 Koch: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition, 21.

136 Ebd. 22.

137 Vgl. für eine Reflexion dieser Fragen Kapitel 9 dieser Studie, S. 287ff.

138 Koch: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition, 24.

139 Beide Zitate ebd. 26.

140 Vgl. ebd. 27.

141 Ebd. 27–28.

142 Ebd. 28.

143 Ebd. 30.

Unterton der Bedrohung und des Angriffs: Ob dies eine »sprungbereite Feindseligkeit«[144] ist, die der Papst im weiter oben genannten Begleitschreiben zur Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe erwähnt, ein Bedrohungsgefühl durch ein »›Konzil‹ der Medien«[145], das Koch anspricht, oder die häufig sehr scharfe Kritik an Benedikt XVI., bei der dieser sich oft unverstanden fühlte. Man kommt nicht umhin, ein gewisses Kommunikationsproblem oder grundlegend verschiedene Interpretationsprämissen zu orten, denen später noch näher nachgegangen werden soll.

Nachdem Koch »jene beiden Positionen [...] von denen sich die Hermeneutik der Reform gleichermaßen abhebt«[146], beschrieben hat, charakterisiert er einige »Kriterien für eine Konzilshermeneutik der Reform«[147]. Ein Grundsatz sei (1.) die »[i]ntegrale Interpretation der konziliaren Texte«[148], in der nicht ein Dokument gegen ein anderes ausgespielt oder interpretiert wird. Ausgangspunkt sollen vor allem die vier Konstitutionen sein. Koch orientiert sich an den Empfehlungen, welche die Außerordentliche Bischofssynode von 1985 gibt.[149] Koch plädiert (2.) für eine »Einheit von Dogmatik und Pastoral«[150], die einen »Dualismus zwischen dogmatischer Aussage und einer ausschließlich pastoralen Sicht der Wirklichkeit«[151] überwindet. Eine solche Trennung lehnt er (3.) auch für »Buchstabe[n] und Geist«[152] ab. Die Texte des Konzils und die Bewegung der Erneuerung gehören zusammen. Mit dem Kriterium »Katholische Weite und Fülle«[153] fasst er (4.) die Hermeneutik der Reform nochmals zusammen:

> »Das Konzil will erstens seiner eigenen Intention gemäß wie jedes andere Konzil im Licht der umfassenden und lebendigen Tradition der Kirche interpretiert werden. [...] Diese Kontinuität mit der Tradition wird vom Konzil zweitens aber innovativ wahrgenommen, indem es die Tradition mit einer vergegenwärtigenden Interpretation in der neuen Situation, in der die Kirche lebt, verbindet.«[154]

Interessanterweise verwendet Koch hier eine Formulierung, die jener sehr ähnlich ist, die Routhier im Diskurs von Johannes Paul II. und Joseph Ratzinger mit Lefebvre identifiziert, nämlich das Konzil im Licht der Tradition bzw. der »gesamten heiligen Tradition«[155] zu interpretieren.[156] Dies kann Zufall sein, kann aber auch von einer bestimm-

---

144 Für die Formulierung vgl. Benedikt XVI.: Brief an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe.

145 Koch: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition, 36.

146 Ebd. 31.

147 Ebd. 38.

148 Ebd.

149 Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt. Schlußdokument der zweiten außerordentlichen Synode, 9. Dezember 1985. In: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986, 17–45, hier 22–23.

150 Koch: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition, 40.

151 Ebd. 42.

152 Ebd.

153 Ebd.

154 Ebd. 44–45.

155 Routhier: Die Hermeneutik der Reform (Teil I), 259.

156 Vgl. ebd. 258, 261.

ten Traditionsbildung innerhalb des Hermeneutikdiskurses zeugen. Ein Unterschied ist allerdings, dass Koch die Tradition als umfassend und lebendig attribuiert. Die Hermeneutik der Reform verbinde die Herkunft der Kirche mit ihrer Zukunft: »Indem es sich bewusst in die Tradition aller bisherigen Konzilien stellt und sie erneuern will, intendiert es, seine eigene Herkunft im Horizont der Zukunft zu bewähren.«[157]

Die von Koch gegebenen Kriterien fassen die Position Benedikts XVI. in der Weihnachtsansprache zusammen. Polarisierungen und Dualitäten werden durch eine Hermeneutik der Reform harmonisiert. Dies ist sicherlich eine Stärke dieses Ansatzes, der Extrempositionen überwinden kann und eine Offenheit für Dynamisierungsprozesse der Tradition aufweist. Deutlich wird aber auch, was weder Benedikt XVI. noch Koch explizit in einer Hermeneutik der Reform ansprechen. Es fehlt ein Anerkennen der Brüchigkeit in der eigenen Kirche und der großen Schuldhaftigkeit, in die die Kirche verstrickt ist. Es stellt sich außerdem die Frage, ob die polarisierende Debatte, auf der die Hermeneutik der Reform letztlich aufbaut, überhaupt noch von dieser starken Dualität geprägt ist. Koch spricht auch an, »wie positiv von Theologen der sogenannte Geist der Moderne gesehen wird, ohne zur Kenntnis zu nehmen, dass auch er Licht und Schatten aufweist«[158]. Kochs Überlegungen zu den Kriterien einer Hermeneutik der Reform sind von einer kritischen Position gegenüber der Moderne geprägt, die Benedikt auch in seiner Weihnachtsansprache vertritt. Zu diskutieren bleibt, ob das tatsächlich noch so zutrifft. Denn ein solcher Geist der Moderne ist schon länger brüchig geworden. Ihm unkritisch zu folgen, ist heute schon angesichts der Klimakatastrophe nicht möglich.

Koch charakterisiert die »Kirchenreform als geistliche Aufgabe«[159]. Er versteht »diese Reform der Kirche in der ursprünglichen Bedeutung von ›Re-Form‹, nämlich des Wiedergewinnens und Wiederherstellens der wahren Form der Kirche«[160]. Er schildert von da ausgehend Papst Benedikts Wahrnehmung des »Urmodell[s] für die Reform der Kirche«[161]:

> »Wiewohl die Kirche im Laufe der Geschichte immer wieder neue institutionelle und rechtliche Gestaltungen braucht, um in der jeweiligen Zeit leben und wirken zu können, so müssen diese doch, sobald die Gefahr droht, dass sie den Blick für das Wesentliche der Kirche verstellen, abgetragen werden, damit ihre wahre Form wieder in Erscheinung treten kann.«[162]

Dieser Gedanke ist deshalb problematisch, weil er, wenn man die Kategorien von *Lumen gentium* »die *sichtbare* Versammlung und die *geistliche* Gemeinschaft« (LG 8) für die Kirche heranzieht, die sichtbare Gestalt als eine uneigentliche Gestalt kategorisiert und damit auch die menschlichen Gestaltungsmöglichkeiten in dieser sichtbaren Gestalt. Sosehr einer Verabsolutierung der Kirche als sichtbare Versammlung entgegengewirkt werden

157 Koch: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition, 45.
158 Ebd. 42.
159 Ebd. 48.
160 Ebd. 49.
161 Ebd.
162 Ebd.

muss, so bleibt diese Seite integrativer Bestandteil der Kirche mit all den dadurch entstehenden Spannungen. Auch stellt sich die Frage, wer über die »wahre Form« der Kirche entscheidet. Die Heilige Schrift und die Tradition sind die Maßstäbe, deren Anwendung sich das Zweite Vatikanum ausführlich gewidmet hat – und doch sind dies alles menschliche Kategorien, die einen Irrtum nicht ausschließen können. Koch zitiert sodann aus einer Rede Ratzingers:[163]

> »Denn Reform im ursprünglichen Sinn ist ein geistlicher Vorgang, ganz nah mit Umkehr, Bekehrung verwandt und in diesem Sinn der Mitte des Christlichen zugehörig: Nur durch Bekehrung wird man Christ, das gilt für den einzelnen ein Leben lang, das gilt für die Kirche die ganze Geschichte hindurch.«[164]

Koch vertieft mit diesem Zitat die spirituelle Bestimmung der Reform, die Benedikt XVI. bereits in der Weihnachtsansprache anspricht. Nach dieser inhaltlichen und geistlichen Bestimmung einer Hermeneutik der Reform steht nun ein Konzept im Fokus, das eine systematische Herangehensweise und Einordnung anstrebt.

2.3 Gavin D'Costa: Eine Hermeneutik doktrineller Kontinuität?

Gavin D'Costa, ein in Nairobi geborener britischer Theologe und päpstlicher Berater für interreligiösen Dialog, versucht angesichts der polarisierenden Auseinandersetzungen in der Rezeption des Zweiten Vatikanums die Verbindung einer theologischen mit einer geschichtlichen Hermeneutik. D'Costa erstellt eine Typologie verschiedener Auslegungsweisen[165]. Darin ordnet er auch die Position Benedikts ein, die dieser in der Weihnachtsansprache einnimmt. Benedikts Standpunkt gehöre zum Typ 3 »Theological and historical methods, doctrinal continuity and other types of discontinuity within reform«[166]:

> »This type argue there is doctrinal continuity, and many forms of discontinuity – but never regarding authoritative doctrinal teachings. These discontinuous elements are related to the reform of the Church, or the Church operating in new contexts and conditions. Type 3 is an amalgam of types 1 and 2 in certain respects. Type 3s, while open to historical and literary methods, prioritize theological methods. These theological principles are concerned with doctrine and doctrinal continuity and overlap with type 2 hermeneutics. Teachings in one Council should always be interpreted in the light of previous Council teachings on that matter and assume continuity or development, unless it can be clearly demonstrated otherwise.«[167]

---

163 Vgl. ebd. 50.

164 Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Warum ich noch in der Kirche bin. In: Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten. Herausgegeben von Florian Schuller. Regensburg: Friedrich Pustet 2005, 103–119, hier 105–106.

165 Vgl. D'Costa, Gavin: Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims. Oxford: Oxford University Press 2014, 15–18.

166 Ebd. 17.

167 Ebd.

D'Costa distanziert sich auch von Auslegungsweisen, die seiner Meinung nach zu stark das Konzil als »Ereignis« forcieren, den »Geist« des Konzils gegenüber den Texten profilieren und von ihrer theologischen Bedeutung her historische Analysen über lehramtliche Texte stellen – eine solche Gefahr identifiziert er in unterschiedlichen (theologischen) Rezeptionen des historischen Kommentars von Alberigo oder im Ansatz von John O'Malley.[168]

Er stellt dar, welche Lehren über das Verhältnis zum Judentum *Nostra aetate* enthält und wie sich diese zur christlichen bzw. katholischen Lehrtradition verhalten. So sei etwa das Motiv der Kollektivschuld jüdischer Menschen am Tod Jesu nie kirchliche Lehre eines Papstes oder Konzils gewesen.[169] Daraus schließt er: »It was neither discontinuous nor continuous with magisterial teachings. It was clearly discontinuous with many theological traditions within the Church.«[170]

D'Costas These ist deshalb, dass das Zweite Vatikanische Konzil keinen Bruch vollzogen habe und keine streng genommene lehrmäßige Diskontinuität aufweise, weil viele etablierte antijüdische Positionen keine lehramtlich definierten Dogmen waren. Die Reaktionen auf D'Costas Ansatz spiegeln die Diskussionslinien in der Forschungsliteratur zum Zweiten Vatikanischen Konzil wider. Während es die Meinung gibt, »he forcefully and convincingly delineates the intentions of the Council Fathers regarding Judaism and Islam«[171], kritisieren andere den (zu) stark kontinuitätsbetonenden Ansatz:

> »For those who share D'Costa's presupposition that the Catholic magisterium is divinely protected from changing its official doctrinal teaching, his discussion offers a way of accounting for the data. For those who do not, his discussion will probably not be convincing.«[172]

Michael Barnes wirft die Frage auf, ob D'Costa den Beitrag des jüdisch-christlichen Dialogs unterschätzt und auch die damit einhergehenden theologischen und kirchlichen Veränderungsprozesse.

> »Less obvious, but crucially important, was the Jewish contribution: not just the visit of Jules Isaac to John XXIII which put the ›Jewish question‹ on the agenda, but the interventions of Abraham Heschel and the dogged determination of Cardinal Augustin Bea, scripture scholar, ecumenist and architect of so much of the Council's work. D'Costa is right that doctrinal shifts about ›the religions‹ are limited but he underestimates the effect that the dialogue with the Jewish people had on the course of the Council itself.«[173]

---

168 Vgl. ebd. 20–36.

169 Vgl. ebd. 6.

170 Ebd.

171 Rice, Lincoln R.: Rezension zu: D'Costa, Gavin: Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims. New York: Oxford University Press 2014. In: The Journal of Theological Studies 66 (10/2015) H. 2, 885–888, hier 888.

172 Lefebure, Leo D.: Rezension zu: D'Costa, Gavin: Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims. New York: Oxford University Press 2014. In: JR 96 (07/2016) H. 3, 396–397, hier 397.

173 Barnes, Michael: Rezension zu: D'Costa, Gavin: Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims. New York: Oxford University Press 2014. In: Theology 118 (07/2015) H. 4, 316–317, hier 317.

Traditionshermeneutisch drängen sich in Bezug auf D'Costas Ansatz vor allem zwei Aspekte auf. Auch wenn D'Costa die Deutungskategorien der Kontinuität und Diskontinuität aufgrund seiner Analyse als unpassend zurückweisen kann, so bleibt das eigentliche Problem der Hermeneutikdebatte ungelöst. Denn schließlich geht es nicht nur darum, eine mögliche lehrmäßige Diskontinuität zu widerlegen, sondern Beschreibungskategorien zu finden, welche z.B. die Veränderungen der Israeltheologie fassen können. Dass es diese Veränderungen gab, streitet auch D'Costa nicht ab. Die Frage ist allerdings, ob D'Costa hier den Kern des Problems trifft. Er erkennt zwar an, dass sich die Haltung zum Judentum und Islam verändert hat, fokussiert sich aber dennoch stark auf einen »formal doctrinal change in Catholic magisterial teaching in this area«[174]. Sicherlich ist es zentral, was als gültige Lehre festgeschrieben ist. Faktisch stehen Glaubenswahrheiten aber auch in einem Diskurs und gerade die Ebene impliziter theologischer Konzepte ist sehr wirkmächtig. Der kirchliche Antijudaismus hatte schreckliche Folgen, denn die impliziten Vorstellungen wirkten auch ohne lehramtliche Festschreibung performativ und waren verantwortlich oder zumindest anschlussfähig für Diskriminierung und Verfolgung. Das Beispiel der *Amici Israel* und der in diesem Fall sichtbaren Querelen zwischen verschiedenen Akteuren in der Römischen Kurie zeigt, dass offizielle kirchliche Lehre, kirchenpolitisches Handeln und theologische Überzeugungen nicht immer Hand in Hand gehen. Die israeltheologischen Transformationen des Konzils haben eine Realität und gehen über Umformulierungen hinaus. D'Costa versucht, dies mit dem Term »Entwicklung« zu fassen.

> »Vatican II cannot be charged with doctrinal discontinuity in regard to the Jews. It can be credited with formally affirming and developing the Tridentine Catechism. It can be credited with ressourcement, in returning to scripture and formally teaching it. These teachings, to some extent ›novel‹ in the way I have described, sowed seeds that require nourishment, tending, and care. They require defence against any attempt to uproot them«[175].

D'Costa bestärkt den »Samen« des Konzils im erneuerten Verhältnis gegenüber dem Judentum. Die Frage bleibt, ob seine Einschätzung der tiefgreifenden Veränderungen durch *Nostra aetate* 4 weitreichend genug ist. Mit Blick auf die dargestellte wechselhafte Entstehung von *Nostra aetate* muss auch gefragt werden, ob der Begriff der Entwicklung nicht ein zu harmonisches Bild suggeriert.

2.4 Mariano Delgado und Michael Sievernich: Hermeneutik der Evangelisierung

Mariano Delgado und Michael Sievernich beschäftigen sich in ihrem Aufsatz *Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern* mit der Frage der Konzilshermeneutik von den Metaphern des Konzils her. Eine »Reduzierung der Konzilsinterpretation auf die Konfrontation zwischen einer Hermeneutik der Kontinuität und einer der Diskontinuität oder des Bruches« werten sie als »grobe Verkennung des wissenschaftlichen Ernstes, mit dem Forscher und Forscherteams verschiedener Länder in den letzten Jahrzehn-

174 Lefebure: Rezension, 396.

175 D'Costa: Vatican II, 159.

ten um die angemessene Konzilshermeneutik rangen«.[176] Sie sprechen sodann auch den Vermittlungsversuch von Benedikt XVI. an, wo dieser mit der Hermeneutik der Reform eine Auslegungsweise darlege, »die von Kontinuität in den Grundsätzen ausgeht, aber kleine Diskontinuitäten im Bezug auf Vorübergehendes zulässt«[177]. Sie schließen sich einer solchen Auslegung an, regen allerdings eine Hermeneutik an, die auch Diskontinuitäten stärker anerkennt und positiv bewerten kann:

> »Darauf aufbauend möchten wir hier dennoch für eine ›Hermeneutik der Evangelisierung‹ als Konzilshermeneutik plädieren. Darunter verstehen wir eine Hermeneutik, wonach die Kirche zum Wohle der Evangelisierung, d.h. damit sie die ›Fackel des Glaubens‹ durch die Geschichte tragen und alle Völker und Menschen zur Annahme des ›Evangeliums vom Reich‹ (Mt 24,14) einladen kann, auch den Mut zu größeren Diskontinuitäten haben sollte, eben zu einem ›Sprung nach vorn‹.«[178]

Die hier erwähnte Metapher des Sprungs beziehen die beiden Wissenschaftler aus der italienischen »Urfassung«[179] der Eröffnungsansprache zum Konzil von Johannes XXIII. Darin sprach dieser von einem »›Sprung nach vorn‹ (italien. balzo innanzi), der ›einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute‹ komme«[180]. Sie sehen darin eine geeignete Metapher, um »der Intention des Textes gerecht zu werden«[181]. Die Metapher des Sprungs beschreibt für Delgado und Sievernich den Aufbruch des Konzils. Als Beispiel führen die Autoren das Jerusalemer Apostelkonzil an, bei dem zugunsten der Mission unter den paganen Völkern auf die Praxis der Beschneidung verzichtet wurde. Dabei fragen sie:

> »[S]tellt dies eine ›Hermeneutik der Reform‹ mit Kontinuität in den Grundsätzen und kleinen Diskontinuitäten im Wandelbaren dar, oder ist es vielmehr Ausdruck einer ›Hermeneutik der Evangelisierung‹, die sich angesichts der Zeichen der Zeit auch in sehr wichtigen Dingen die Freiheit nimmt, jene Entscheidungen zu treffen, die der Dynamik der Evangelisierung förderlich sind, ja als unumgänglich erscheinen, auch wenn dies ›Abschaffungen und Unterbrechungen der heilsgeschichtlichen Kontinuität‹[17] zugunsten der nötigen Innovationen bedeuten sollte?«[182]

Delgado und Sievernich plädieren für »mehr paulinische Kühnheit« angesichts dessen, dass »das Papsttum der letzten Jahrzehnte eher von der petrinischen Einheitsverantwortung und der Sorge um die Wahrung der Kontinuität in den Grundsätzen geprägt

176 Beide Zitate Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 30.

177 Ebd.

178 Ebd. 30–31.

179 Ebd. 22.

180 Ebd. Delgado/Sievernich beziehen sich in ihrer Übersetzung auf: Melloni, Alberto: Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII. In: Alberigo, Giuseppe u.a.: Fede tradizione profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II (Testi e ricerche di Scienze religiose 21). Brescia: Paideia 1984, 239–283, 267f.

181 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 23.

182 Ebd. 31. Delgado/Sievernich zitieren als FN 17: Rahner, Karl: Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: Schriften zur Theologie Band XIV. Zürich: Benziger 1980, 287–302, hier 226.

war«.[183] In Papst Franziskus' Pontifikat sehen sie dafür Chancen, wie sie mit einem Verweis auf eine Predigt bei der Heiligen Messe in Santa Marta am 6. Juli 2013 verdeutlichen:

> »Bereits in den Anfängen habe die Kirche gelehrt, ›keine Angst vor der Neuheit des Evangeliums zu haben, keine Angst vor der Erneuerung zu haben, die der Heilige Geist in uns bewirkt, keine Angst vor der Erneuerung der Strukturen zu haben. Die Kirche ist frei. Der Heilige Geist treibt sie an‹.«[184]

Eine Hermeneutik der Evangelisierung gebe die Möglichkeit, katholische Identität zu verorten. Delgado und Sievernich arbeiten mit der Kategorie der Zeit (Kontinuität) und des Raumes (Einheit-Pluralität).

> »Wenn die von uns vorgeschlagene ›Hermeneutik der Evangelisierung‹ auf fruchtbaren Boden fällt und damit die Identitätswahrung auf der Zeitschiene (›Kontinuität‹) sich mit der Relevanzgewinnung im Raum einer globalisierten Menschheit verbindet, dann könnte das Paradigma einer diakonischen Evangelisierung, das Papst Franziskus durch sein Pontifikat einbringt, das Ende des Konzilsjubiläums im Jahr 2015 zu einem neuen Anfang der Konzilsrezeption werden lassen, die ökumenische, interkulturelle und religionsdialogische Dimensionen stark macht.«[185]

Während die Kategorie der Zeit bzw. der Kontinuität der Identitätssicherung dienen, rekurriert die Dimension des Raumes auf die Herausforderungen an kirchliche Identität. Im Angesicht dieser Herausforderungen sehen Delgado und Sievernich auch den Mut zu Entscheidungen, die der Evangelisierung dienen.

Der von Delgado und Sievernich herangezogene Vergleich mit dem Apostelkonzil muss aus traditionshermeneutischer Perspektive genau betrachtet werden. Vergleiche von Traditionsprozessen sind nicht einfach, stehen doch häufig unterschiedliche Kontexte im Hintergrund. Kann man das von Delgado und Sievernich angeführte Beispiel des Apostelkonzils mit heutigen Transformationen bzw. Innovationen (des Konzils) vergleichen? Was ist anders? Anders ist z.B., dass es heute eine sehr lange christliche Tradition gibt. Hier zeigen sich Eigenheiten des Traditionsprozesses. Es ist vorstellbar, dass die Reformen des Apostelkonzils im Rückblick deshalb eine höhere Akzeptanz erfahren, weil sie retrospektiv zur Phase der Traditionskonstituierung gehören und deshalb aus einer heutigen Perspektive nicht als Neuerung, sondern vielmehr Identitätsmerkmal wahrgenommen werden. Von Delgado und Sievernich angesprochene Erfordernisse des zeitgenössischen Kontextes und der Zeichen der Zeit können hingegen als Bedrohung für diese überlieferte Glaubenstradition erscheinen. Andererseits muss reflektiert werden, dass das damalige Ringen auch in einer langen Tradition stand, nämlich der jüdischen. Die Apostel konstruierten nicht eine voraussetzungslose christliche Tradition, sondern

183 Beide Zitate Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 32.

184 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 32. Der Text der Predigt ist nachzulesen in: Franziskus: Furchtlose Erneuerung. In: Franziskus: Predigten aus den Morgenmessen in Santa Marta. Mit einer Einführung von Stefan von Kempis. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014, 176–180; Zitat hier 179.

185 Delgado, Mariano/Sievernich, Michael: Vorwort. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 9–11, hier 9.

verstanden sich als Teil des jüdischen Volkes. Die Bewertung von Traditionskontinuität ist damit wesentlich vom jeweiligen Traditionskonzept und auch von den Vorstellungen des Anfangs geprägt. Solchen Anfängen christlicher und rabbinisch-jüdischer Strömungen geht das folgende Kapitel auf den Grund.

Kapitel 7 | Theologiegeschichtlicher Fokus II: Eine Geschichte der Trennung von Christentum und Judentum?

Geschichtsschreibung erzählt immer auch Geschichten – von jenen, über die geschrieben wird, und über jene, die sie schreiben. In der methodologischen Reflexion wurde deutlich, dass die Auseinandersetzung mit (Kirchen-)Geschichte auch immer sensibel für die Tendenz eines »Inventing Traditions« sein muss, wo – um die Theorie von Eric Hobsbawm nochmals in Erinnerung zu rufen – eine »Konstruktion von Traditionen zu Zwecken der jeweiligen Gegenwart«[1] vorgenommen wird. Helmut Zander beschreibt zwei solcher Konstruktionen:

> »Die Geschichtsschreibung von Judentum und Christentum in der Antike hat lange mit zwei Mythen gelebt: Die einen sahen im Christentum die ›Erfüllung‹ des Judentums, die anderen das Judentum als ›Mutter‹ des Christentums. Beide Konzepte schreiben zwar Verflechtungsgeschichten, beschreiben jedoch den Differenzierungsprozess zwischen beiden Religionen – oder, präziser gesagt, hin zu zwei Religionen – unter normativen Auspizien. Die erste, christliche Variante schreibt eine teleologische Geschichte, in der das Judentum irgendwann ›überholt‹ ist, die zweite, jüdische, einen Ursprungsmythos, in dem das Christentum immer nur der Ableger des ›wahren‹ Israel ist.«[2]

Beide Mythen haben eine Dekonstruktion erfahren, auch wenn sie im alltäglichen Gedächtnis der Religionsgemeinschaften immer noch nachwirken. Die Geschichte der Trennung von Judentum und Christentum wurde und wird mit verschiedenen Modellen beschrieben, die aus unterschiedlichen Perspektiven erarbeitet wurden. Neuere Zugänge der bibelwissenschaftlichen Forschung werden häufig unter dem Stichwort »The parting of the ways«[3] zusammengefasst und beschreiben den Versuch, »die sich

1 Wolf: Die Erfindung des Katholizismus.

2 Zander: »Europäische« Religionsgeschichte, 60.

3 Einen Überblick zu den verschiedenen Ansätzen, deren Kritik und Entwicklung gibt Standhartinger, Angela: »Parting of the Ways«. Stationen einer Debatte. In: EvTh 80 (2020) H. 6, 406–417.

verschärfenden Konflikte zwischen Judentum und jungem Christentum näher zu bestimmen«[4]. Am Beispiel der Theorien zum »Parting of the ways« zeigt sich die enge Verknüpfung neuer Methoden und theoretischer Perspektiven mit theologischen Argumenten. Ein einheitliches Narrativ muss dabei von vornherein Skepsis hervorrufen. Die Bibelwissenschaftlerin Judith Lieu macht an verschiedenen Beispielen (Melito von Sardo, Justin der Märtyrer etc.) deutlich, dass ein »Parting of the ways« *eine* von verschiedenen Herangehensweisen an die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum in der Antike ist und sicherlich nicht dem damaligen Selbstverständnis entsprach (wie auch viele andere Modelle).[5] Dies delegitimiert die Theorie nicht, sollte aber bei der Auseinandersetzung damit im Bewusstsein bleiben.

> »The ›parting of the ways‹ is a model and only one among a number of possible models of the changing relationship between Judaism and Christianity in the first two centuries CE. It is not a model which would have made much sense to any of the participants or observers of the drama itself. That does not of course rule it out of court, although presumably we should always at least listen to the perceptions of the actors in a historical drama; it does invite the question, in what ways it is better than its predecessors? That it is more conciliatory than either the supersessionism of Melito or the apostasy charge of Celsus's Jew goes without saying, but is it more appropriate; does it help us understand the evidence better?«[6]

Das Beispiel des Theoriekomplexes »Parting of the ways« ist folglich auf zwei Ebenen interessant: Zum einen werden durch eine Reflexion von Entstehungsdynamiken christlicher und jüdischer Glaubensströmungen lineare und eindeutige Vorstellungen der Entstehung und Trennung der Religionen dekonstruiert. Zum anderen zeigen Analysen zu den Theorien selbst – wie die von Lieu, aber auch anderen Forschenden –, inwiefern sich Zugänge verändern und wie komplex die Erforschung religiöser Traditionen ist. Dies beschreibt auch der Kirchenhistoriker Dietmar Winkler:

> »Es ist nicht einfach, ein Bild von der kirchlichen Vergangenheit zu zeichnen, das beispielsweise von den Partnern in den ökumenischen Dialogen wechselseitig anerkannt werden kann. Die Anfragen, die überdies von anderen Religionen an das Christentum herangetragen werden, lassen innerchristliche Problematiken nochmals in einem neuen Licht erscheinen. Es gibt jeweils verschiedene Zugänge und Perspektiven, mitunter auch Interessen. So unterliegt das Verhältnis von Christentum und Judentum und dessen Erforschung den gleichen Mechanismen, die wir auch in der Spannung zwischen den einzelnen christlichen Konfessionen erkennen können.«[7]

4 Henrix, Hans Hermann: Eine bemerkenswerte Entwicklung. Der jüdisch-christliche Dialog zwischen Vision und Wirklichkeit. In: HK Spezial: Konflikt und Kooperation. Können die Religionen zusammenfinden? (2010) H. 2, 27–29, hier 28.

5 Lieu, Judith: ›The Parting of the Ways‹: Theological Construct or Historical Reality? In: JSNT 56 (1994), 101–119, hier 103–105.

6 Ebd. 105.

7 Winkler: Wann trennten sich die Wege, 69.

Diese Möglichkeit der gegenseitigen Anerkennung bietet für den jüdisch-christlichen Dialog eine große Chance. Denn es bedeutet, dass gemeinsame Erkundungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft den Diskurs verändern können. Im Verhältnis zwischen Judentum und Christentum sind die Geschichten des Anfangs und der Trennung theologisch relevant. Theologische Argumentationen stützen sich auf entsprechende Konzepte. Ergebnisse der Bibelwissenschaften werden in Dialogdokumenten rezipiert, so beispielsweise in *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung* der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum:

> »Die Trennung der Kirche von der Synagoge geschah jedoch nicht abrupt, sondern dauerte nach einigen neueren Erkenntnissen sogar noch bis ins dritte bzw. vierte Jahrhundert. Das bedeutet, dass es von manchen Judenchristen in der ersten Zeit nicht als Widerspruch empfunden wurde, entsprechend der jüdischen Tradition zu leben und dennoch Jesus als den Christus zu bekennen.«[8]

Die Kommission möchte mit der Feststellung dieser langsamen und schrittweisen Trennung den theologischen Sonderstatus des Dialogs mit dem Judentum begründen. Papst Benedikt XVI. verwendete bei seiner Abschiedsansprache am Flughafen Tel Aviv im Mai 2009 eine auf »Parting of the ways« gestützte Metapher, wenn er die Absicht formuliert, »enger zusammenzurücken als Zweige des gleichen Olivenbaums, die von den gleichen Wurzeln genährt werden und in brüderlicher Liebe geeint sind«[9].

Die Zeitschrift für Evangelische Theologie widmete dem Thema »Parting of the Ways. Die Trennung der Wege von Juden und Christen in der neueren Forschung« 2020 eine Ausgabe. Die Herausgeberin, Christine Gerber, und der Herausgeber, Jens Herzer, des Heftes beschreiben, warum die Auseinandersetzung mit dem Thema für die gesamte Theologie relevant ist – und das kann auch für den katholischen Bereich gelten. So haben die Fragen nach Anfängen und Trennung von Christentum und Judentum »nicht nur für die historische Rekonstruktion«[10] Bedeutung, »sondern auch für die Interpretation der bis heute traditionsstiftenden Texte«[11].

> »Die Diskussion hat theologische Relevanz für die Verhältnisbestimmung von Gottesbild und Christologie, und sie ist nicht zuletzt ethisch und politisch geboten. Denn sie lenkt zurück zu den möglichen Wurzeln des christlichen Antijudaismus in einer reproduktiven Selbstvergewisserung der eigenen Wahrheit durch Abgrenzungen von anderen, wodurch die Unterschiede scharf gestellt werden, statt Gemeinsamkeiten zu betonen.«[12]

Die Auseinandersetzung mit Modellen des »Ursprungs« des Christlichen und auch mit den *gegenseitigen* Einflüssen von Judentum und Christentum hat damit auch wis-

---

8 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, Nr. 16.

9 Benedikt XVI.: Ansprache bei der Abschiedszeremonie am Flughafen Tel Aviv im Rahmen seiner Pilgerreise ins Heilige Land (8.–15. Mai 2009), 15. Mai 2009.

10 Gerber, Christine/Herzer, Jens: Zu diesem Heft. In: EvTh 80 (2020) H. 6, 403–405, hier 403.

11 Ebd.

12 Ebd.

senschaftstheoretische Relevanz für die Theologie. Denn dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie muss es darum gehen, solch eine reproduktive Selbstvergewisserung ohne gleichzeitige Abwertung jüdischer Strömungen oder jüdischer Elemente im christlichen Glauben zu ermöglichen. Das gilt auch für die schon öfters angesprochenen impliziten antijudaistischen und antisemitischen Anteile der Tradition – denn dank *Nostra aetate* und vieler anderer seither gezeitigter Initiativen gehören der Antijudaismus und antisemitische Positionen nicht mehr zu den für christliche Menschen vertretbaren Positionen. Diese offizielle Meinung findet sich leider nicht in allen Teilen der Kirche und Gesellschaft gleichermaßen, denn neben impliziten Antijudaismen gibt es immer noch explizite Formen von Antijudaismus, die aus religiösen Motiven wirken, sowie Antisemitismus, der – wenn nicht aus religiösen Gründen – dann doch häufig von christlich und auch katholisch geprägten Menschen vertreten wird.

Am Beispiel des Theoriekomplexes »Parting of the ways« zeigt sich: Methoden haben selbst bereits eine epistemische und theologische Relevanz. Gerade in der Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie wirken Form, Methode und Inhalt zusammen. Eine neue Perspektive oder ein anderer methodischer Zugang kann die Vorstellung von Tradition maßgeblich beeinflussen. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie müssen auch solche Reflexionen beinhalten. Unter verschiedenen Gesichtspunkten der methodologischen Reflexion werden auf den folgenden Seiten die Transformationen in der Erforschung der christlichen und rabbinisch-jüdischen[13] Anfänge reflektiert – mit dem Ziel, die Komplexität sowohl des Trennungsprozesses als auch der Forschung zu dieser Phase zu skizzieren. Im Fokus stehen die Analyseperspektiven Differenz, Metaphern, Raum, Zeit und Macht.

1. Transformationen in der Erforschung der christlichen und rabbinisch-jüdischen Anfänge

1.1 DIFFERENZ | Vom Nebeneinander zur Überkreuzung gemeinsamer und getrennter Wege

Das Ringen um Unterscheidungen in den hier genannten »Anfängen« christlicher und rabbinisch-jüdischer Traditionen zeigt sich schon auf der sprachlichen Ebene. Bereits die Bezeichnung »Anfänge« ist höchst angreifbar und suggeriert die Entstehung von etwas völlig Neuem. Andererseits werden Kategorien gesucht, um die Neuformatierung bestehender Elemente und die Singularität von Glaubenserfahrungen ausdrücken zu können. Dies zeigen bereits die Reflexionen zu verschiedenen Textarten (paulinische Briefe, Bekenntnisse, apologetische Schriften) des frühen Christentums in Kapitel 2. Festgehalten werden kann sicherlich zunächst, dass es keine voraussetzungslosen Anfänge waren. Die Rede vom »Parting of the ways« hat sich dabei etabliert als »convenient short-hand for speaking of the separation between Judaism and Christianity

13 Vgl. für die Differenzierung der Bezeichnungen die Einleitung dieser Arbeit (S. 28ff.) sowie die Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen (S. 58ff.).

understood not as a T junction but as a Y junction – two channels separating from a common source«[14] Ein Diskurs über diese Prozesse steht allerdings vor terminologischen Herausforderungen:

> »Umstritten ist bereits die Frage, welche Gruppenbezeichnungen und Modelle die Rekonstruktion steuern sollten. Ab wann kann man vom ›Christentum‹ als ›Nicht-Judentum‹ sprechen, so wie es unsere Bezeichnungen voraussetzen, ohne anachronistische Verzerrungen? Welche Metaphern taugen, um die Entwicklung zu beschreiben, ohne unbedacht Klischees zu reproduzieren?«[15]

Die Metapher des »Parting of the ways« ist der Versuch, eine Auseinanderentwicklung von »Judentum« und »Christentum« zu beschreiben, ohne einen »glatten ›Bruch‹«[16] zu konstruieren. Doch auch diese Formulierung der »Trennung« ist umstritten: »Haben sich die Wege je ›getrennt‹, oder blieb es nicht vielmehr bei einer wechselseitigen Bezugnahme in Prozessen der Identitätsfindung? Sollen wir überhaupt im Bild von ›zwei Wegen‹ denken?«[17] Wo die einen also in den Theorieansätzen des »Parting of the ways« gerade eine Möglichkeit sehen, einen plötzlichen Bruch in der Beschreibung der religiösen Entwicklungen zu vermeiden, geht anderen die Betonung der Trennung zu weit. Schließlich gibt es auch Theorien, die einen durch die Bezeichnung suggerierten gemeinsamen Weg noch stärker kritisieren.[18] So schlägt Udo Schnelle vor, zum einen die jüdische »Abgrenzungspolitik«[19] stärker im Kontext der römischen Religionspolitik und der dadurch für das Judentum bedrängenden Situation zu sehen. Eine Abgrenzung vom entstehenden Christentum zum Schutz der eigenen Religionsgruppe sei deshalb notwendig gewesen. Zum anderen habe das Christentum eine Abgrenzung im Zuge der »Identitätspolitik«[20] und eines »Exklusivanspruch[s]«[21] forciert. Die von Schnelle gezogene Folgerung:

> »Weil keine Form des entstehenden Christentums von irgendeiner Richtung des Judentums als legitime Selbstauslegung anerkannt wurde und im Kontext der römischen Religionspolitik auch nicht akzeptiert werden konnte, gingen Judentum und entstehendes Christentum (ab Paulus) getrennte Wege.«[22]

An den verschiedenen Modellen, die rund um die »Trennung der Wege« entwickelt wurden,[23] wird deutlich, dass Kontinuitäten und Bezugnahmen, Diskontinuitäten und

14 Lieu: The Parting of the Ways, 101.
15 Gerber/Herzer: Zu diesem Heft, 403.
16 Ebd.
17 Ebd.
18 Vgl. Schnelle, Udo: Römische Religionspolitik und die getrennten Wege von Juden und Christen. In: EvTh 80 (2020) H. 6, 432–443.
19 Ebd. 438.
20 Ebd. 439.
21 Ebd. 440.
22 Ebd. 443.
23 Wichtige Ausgangspunkte waren James D. G. Dunn mit der Formulierung »Partings of the ways« sowie Bernd Wander mit der Bezeichnung »Trennungsprozesse«, die voneinander unabhängig zu Beginn der 1990er Jahre entwickelt wurden (vgl. Standhartinger: Parting, 407–408).

Trennungen unterschiedlich beschrieben und gedeutet werden. Dabei stellt sich die Frage: Ist gegenseitige Anerkennung Voraussetzung für einen »gemeinsamen Weg« oder kann dieser Weg auch in Identitätsbildungsprozessen gesehen werden, die von der Absetzung zur jeweils anderen Größe geprägt werden?

Im Zuge der methodologischen Reflexion wurde Tradition als Prozess der *différance* benannt. Dabei war auch die Rede davon, dass Tradition an andere Träger*innen weitergegeben wird und in diesem Vorgang Brüche, Transformationen, Veränderungen auftreten können – je nachdem, wie die dabei entstehenden Prozesse der Sinnverschiebung, bedingt durch die veränderte Trägerschaft der Tradition, codiert werden.

Die im Zuge der Diskursgeschichte bereits dargestellte vielgestaltige Situation der ersten Jesusanhänger*innen fordert nun eine weitere Komplexitätserhöhung. Nicht nur kommt es in der Weitergabe von Tradition zu Übergabeakten und damit einhergehenden Sinnverschiebungen, es ist auch denkbar, dass eine Person mehrere Traditionen für sich vereint, transformiert und dass einmal die eine und einmal die andere Tradition stärker im individuellen (Glaubens-)Leben hervortritt.

Derrida möchte, wie oben beschrieben wurde, *différance* nicht definieren, sondern verwendet die Bilder des Flechtens, Webens und der Überkreuzung zu ihrer näheren Beschreibung. Diese stellen auch passende Illustrationen für die Komplexität der frühkirchlichen Identitätsfindungsprozesse dar. Verschiedene Forschungszugänge weisen unterschiedliche Codierungen von Differenzen und Differenzierungsprozessen von jüdischen und christlichen Strömungen auf. Das Bild von Verflechtungen und Überkreuzungen gibt die Möglichkeit, Differenz hermeneutisch neu und auch positiv zu bewerten, ohne Unterschiede zu negieren. Wenn Sinnverschiebungen im Traditionsprozess unvermeidbar sind, weil Tradierung immer Übergabeakte mit zeitlichen und räumlichen Transformationsmomenten impliziert, sind absolute Traditionsdeutungen nicht möglich.

So kann der Blick auch darauf gerichtet werden, wie Differenzen produktiv verarbeitet werden. Jene Phase, in der das Christentum sich formierte und auch das Judentum verschiedene Transformationsprozesse durchmachte, ist ein gutes Beispiel dafür.

Sicherlich zurecht muss von einem »wechselseitigen, für beide Seiten schmerzhaften Ablösungsprozess[] von rabbinischem Judentum und frühem Christentum«[24] gesprochen werden. Vor allem die in diesen Trennungsprozessen aufkommende Polemik hatte, mit dem tradierten Antijudaismus, im Lauf der Geschichte schreckliche Folgen.

Ohne diesen schmerzhaften Prozess und die katastrophalen Auswirkungen des Antijudaismus verharmlosen zu wollen, könnte für den jüdisch-christlichen Dialog aber auch interessant sein zu würdigen, was durch diese Trennungsprozesse entstand. Denn es geht im jüdisch-christlichen Dialog ja gerade nicht darum, alle Unterschiede, die in den Ausdifferenzierungsprozessen der religiösen Gemeinschaften entstanden, wieder rückgängig zu machen, sondern den jeweils anderen zu respektieren, anzuhören und voneinander zu lernen. Differenz ist somit eine Grundkonstante für den Dialog und gegenseitige Lernprozesse. Die Trennungsprozesse von Christentum und Judentum zeigen immer wieder, wie Widersprüche und Bedeutungsverschiebungen produktiv verarbeitet wurden. Dies ist wichtig für die Bestimmung des Ziels *im* Dialog – eine Ebene, die

---

24 Renz: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 23.

nochmals unterschieden ist vom Ziel *des* Dialogs. Dieses Ziel *im* Dialog strebt weniger ein bestimmtes Ergebnis an, sondern markiert den *Vorgang* des Dialogs an sich als traditionskonstitutiv. Von hier ausgehend kann auch die Frage nach der jeweiligen theologischen Bedeutung des Dialogs gestellt werden. Sie wird weiter unten noch beschäftigen.

Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sind aufmerksam für die erkenntnistheologische Bedeutung der Differenzen. Dialog ist nicht ein notwendiges Übel, um Unterschiede möglichst schnell auszumerzen. Dialog ist ein Kommunikations-, Lern- und Beziehungsraum, in dem die unterschiedlichen Antworten, die auf die gemeinsamen Heiligen Schriften gegeben werden, eine Bereicherung sein können. Sinnpotenziale können sich vielleicht manchmal nur im Zusammen dieser Perspektiven erschließen. Wissenschaftstheoretisch heißt es an dieser Stelle, keine letztgültige Entscheidung für ein Modell der Trennung zu fällen, sondern mit den Differenzen der unterschiedlichen Zugänge zu leben und mit einer gegenseitigen Verunsicherung rechnen zu müssen. Die unterschiedlichen Deutungen von Differenzen und Differenzierungsprozessen zeigen sich in Metaphern, die zur Beschreibung des jüdisch-christlichen Verhältnisses verwendet werden.

1.2 TRADITIONSMETAPHERN | Die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Konzepte

Timothy Gabrielson beschreibt, wie sich die Bedeutung der Metapher »Parting of the ways« im Laufe der Zeit verschob. Trotz einer längeren Vorgeschichte wurde die Formulierung vor allem ab den 1990er Jahren verstärkt verwendet und rezipiert.[25] Was mit dieser Metapher genau bezeichnet wurde, war allerdings unterschiedlich und spiegelte auch den Stand der jeweiligen bibelwissenschaftlichen und kirchengeschichtlichen Forschung wider. Immer wieder wurde die Metapher dafür kritisiert, durch eine spezifische Perspektive Forschungsergebnisse vorzuformen und zu beeinflussen.

> »Even as it was taking hold in the 1990s, and continuing to the present, a loose coalition of critics have questioned the ›parting of the ways‹. The charge laid against it is that, as a conceptual lens to investigate history, it distorts the data. This coterie of scholars has generally emphasized that there remains conflicting evidence through late antiquity, belying, as they see it, a simplistic ›parting ways‹ image. Nevertheless, recent titles suggest that the phrase remains firmly in place. There has, however, been a gradual but notable shift in scholarly perceptions of when, where, how, and why Jews and Christians ›parted‹ from each other. The metaphor may be intact, but the actual reconstructions have been altered.«[26]

Trotz aller Kritik konnte sich die Metapher im akademischen Diskurs dennoch halten. Annahmen, dass eine Trennung in einem engeren zeitlichen Rahmen rund um die Tempelzerstörung im Jahr 70 n. Chr. stattgefunden habe, wurden abgelöst durch Darstellungsmodelle, die von einer zeitlichen (Trennungsprozesse bis in das 5. Jahrhundert hinein) und räumlichen Pluralität (unterschiedliche Entwicklungen je nach Region) ausgin-

---

25 Vgl. Gabrielson, Thimothy A.: Parting Ways or Rival Siblings? A Review and Analysis of Metaphors for the Separation of Jews and Christians in Antiquity. In: CBR 19 (2021) H. 2, 178–204, hier 179.

26 Ebd.

gen.[27] Solche Kritik gab es ab den 1990er Jahren parallel zur weiteren Entwicklung und Rezeption der Metapher.[28] Auch ab den 2010er Jahren tauchte die Metapher der sich trennenden Wege immer wieder in Publikationen auf, z.B. in der Variation »The ways that often parted«[29].

Die Wegmetapher ist komplex. Metaphorologisch lassen sich verschiedene Ebenen identifizieren. So stellt die Wegmetapher eine grundlegende Orientierungsmetapher dar, die räumliche Verhältnisse abbildet. Darin könnte auch ein Grund für die Beliebtheit der Metapher liegen, weil sie sehr anschlussfähig für alltägliche Denkmuster ist. Suggeriert wird eine grundsätzliche Linearität, in der es Abzweigungen und Abweichungen gibt. Aus diesem Grund wurde der Weg in der christlichen und jüdischen Geschichte verwendet, um Rechtgläubigkeit zu markieren, was im Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung* deutlich wird:

> »Von den Christen wurden die Juden oft als von Gott verdammt und blind dargestellt, weil sie in Jesus nicht den Messias und Heilsbringer erkennen konnten. Von den Juden wurden die Christen oft als Häretiker gesehen, die nicht mehr den von Gott ursprünglich *vorgegebenen Weg* befolgten, sondern *ihre eigenen Wege* gingen. Nicht ohne Grund wird das Christentum in der Apostelgeschichte als ›der *Weg*‹ (vgl. Apg 9,2; 19,9.23; 24,14.22) im Gegensatz zur jüdischen Halacha bezeichnet, die die Gesetzesauslegung für die konkrete Praxis regelte. Mit der Zeit entfremdeten sich Judentum und Christentum immer mehr, gerieten sogar in unerbittliche Kämpfe und bezichtigten sich gegenseitig, den *vorgegebenen Weg Gottes* verlassen zu haben.«[30]

Die Metapher des Weges hat hier eine Ordnungs- und Disziplinierungsfunktion inne, denn »Wege ordnen nicht nur Wissenssysteme, sie markieren auch deren Grenzen«[31]. In dieser Funktion ist der Weg auch eine komplexe Behältermetapher, da Ein- und Ausschließungen vorgenommen werden.

Ganz anders funktioniert eine weitere Metapher zur Beschreibung des jüdisch-christlichen Verhältnisses, die aber genauso ein Konzept aus der alltäglichen Erfahrung aufgreift. Als »primary rival«[32] der »Parting of the ways«-Metapher bezeichnet Gabrielson die Metapher »Rival Siblings«[33] – der rivalisierenden Geschwister. Das Bild wurde in der Forschung von Alan Segal in der 1986 publizierten Studie *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*[34] aufgegriffen.

---

27 Vgl. ebd. 179–182.

28 Vgl. ebd. 182–185.

29 So der Titel des Sammelbandes von Baron, Lori/Hicks-Keeton, Jill/Thiessen, Matthew (Hg.): The Ways That Often Parted. Essays in Honor of Joel Marcus. Atlanta: SBL Press 2018.

30 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, Nr. 16. Hervorhebungen EH.

31 Westerkamp, Dirk: »Weg«. In: Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. 3., erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011, 524–551, hier 536.

32 Gabrielson: Parting Ways or Rival Siblings, 187.

33 Ebd.

34 Segal, Alan F.: Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World. Cambridge, MA u.a.: Harvard University Press 1986.

»Like Jacob and Esau, the twin sons of Isaac and Rebecca, the two religions fought in the womb. Throughout their youth they followed very different paths, quarreling frequently about their father's blessing. As was the case with Rebecca's children, the conflict between Judaism and Christianity molded their characters and determined their destinies.«[35]

Die Typologie der Zwillingsbrüder Jakob und Esau hat im jüdischen und christlichen Bereich eine längere Tradition.[36] Die Geschichte bietet ein Narrativ, welches zur Verhältnisbeschreibung von jüdischen und christlichen Gruppen im Laufe der Geschichte unterschiedlich ausgeformt wurde: »Der Handlungsrahmen bleibt ein brüderlicher, in allen Abschnitten der Abfolge von Eifersucht und Kämpfen, einer zwischen Zwillingsbrüdern.«[37] Das Jakob-Esau-Motiv wurde sowohl von den Rabbinen als auch in der mittelalterlichen jüdischen Traditionsliteratur »als Sinnbild der Beziehungen der Völker zu Israel«[38] und »als Erklärung für die politische Realität, die Religionskämpfe, die Unterdrückung von Kultur- und Volkszugehörigkeit«[39] verwendet.

Die Autoren der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* greifen das Motiv auf und ziehen bewusst eine Referenz heran, die eine positive Deutung aus der rabbinischen Tradition heraus ermöglicht:

»Aber Rabbiner Naftali Zvi Berliner (Netzvi) erkannte bereits Ende des 19. Jahrhunderts, dass G-tt Juden und Christen zu liebevoller Partnerschaft bestimmt hat: ›Wenn die Kinder von Esau zukünftig vom reinen Geist zur Anerkennung des Volkes Israel und dessen Tugenden veranlasst werden, werden auch wir Esau als unseren Bruder anerkennen.‹«[40]

Im Kontrast zu der traditionell überwiegend eher negativen oder zumindest ambivalenten Deutung Esaus ist diese positive Umdeutung bemerkenswert.[41] Wie bereits an anderer Stelle dargelegt wurde, wird die Geschwistermetapher auch im katholischen Bereich verwendet. Sie bietet eine Alternative für die Mutter-Tochter-Analogie, welche die Gefahr einer Ablösungsrhethorik birgt.[42] Die Metapher der getrennten Wege werde aber im Vergleich zur Geschwistermetapher in der Forschung bevorzugt: »Still, despite the

35 Ebd. 1.

36 Für verschiedene Analysen vgl. z.B. Langer, Gerhard (Hg.): Esau – Bruder und Feind. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009; Yuval, Jacob Israel: Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 2006.

37 Turgeman, Asaf: Mein Bruder ist ein Einzelkind: Die Esau-Darstellung in jüdischen Schriften des Mittelalters. In: Langer, Gerhard (Hg.): Esau – Bruder und Feind. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 135–153, hier 135–136.

38 Ebd. 136.

39 Ebd. 137.

40 Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, Nr. 4.

41 Vgl. Bollag, Michel: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 124–134, hier 133.

42 In der Forschung wird immer wieder darauf hingewiesen, vgl. z.B. Boyarin, Daniel: Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. Philadelphia: University of Pensylvania Press 2004, 5; Schäfer,

ready applicability of kinship as an analogy for Judaism and Christianity, ›parting‹ language remains omnipresent in the literature.«[43]

Beide Metaphernfelder wurden in der Geschichte oft zur *Abgrenzung* verwendet, spiegeln aber in ihrer Struktur bereits den *wechselseitigen Austausch*, das Überkreuzen der Wege, das Nebeneinander- und Miteinander-Gehen, die geschwisterlichen Konflikte bis hin zur vorübergehenden Entzweiung wider.[44] Bemerkenswert ist an beiden Metaphernfeldern sicherlich, dass eine theologische Transformation sowohl anhand des Weges als auch am Beispiel der Geschwister deutlich sichtbar wird.

Markus Tiwald beschreibt, dass man für das Frühjudentum und das Urchristentum eine viel stärkere »Pluriformität«[45] annehmen müsse als lange in der Forschung gedacht und dass die Annahme einer linearen Entwicklung vom Judentum der Antike über ein »pharisäisches« Judentum hin zum rabbinischen Judentum nicht mehr aufrechtzuerhalten sei.[46]

Gerade eine solche Vielgestaltigkeit stellt infrage, ob es die *eine* geeignete Metapher für das Verhältnis von jüdischen und christlichen Strömungen seit ihrem Entstehen bis in die Gegenwart gibt. Verschiedene Bilder betonen unterschiedliche Aspekte. Die Rede von »Parting(s) of the ways« suggeriert eine harmonischere Trennung, als dies die Rede von rivalisierenden Geschwistern tut.[47] In der vorliegenden Studie wurden bisher verschiedene Metaphern verwendet, um das Verhältnis von Judentum und Christentum bzw. Verhältnisbeschreibungen in der Forschung zu verdeutlichen: Der Vorgang der (De-)Kolonisierung[48], im Anschluss an Judith Gruber die Metapher des Erinnerns und in Bezug auf Derrida jene der *différance*, um einige Beispiele zu nennen. Ein Problem der analysierten und genannten Metaphern besteht darin, dass nicht immer auf den ersten Blick deutlich wird, welcher »aspect of Jewish-Christian separation«[49] behandelt wird. Einmal mehr ist deshalb ein Austausch über die Bedeutung von Sprachformen und theologischen Konzepten gefordert. Die ausführliche Auseinandersetzung mit der Übersetzbarkeit religiöser Traditionen hat dafür Anstöße gegeben. Die Neuformatierung der Metapher des Weges und der Geschwister bietet jedenfalls erste sprachliche Alternativen, um das veränderte Verhältnis von Judentum und Christentum auszudrücken: »It sets Judaism and Christianity on an equal footing, rather than seeing Judaism replaced or Christianity excluded, and it emphasizes the common origin of modern Judaism and Christianity in pluriform Second Temple Judaism.«[50]

Peter: Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike. München: C. H. Beck 2017, 11–12.

43 Gabrielson: Parting Ways or Rival Siblings, 189.

44 Für eine ausführliche Analyse des Metaphernfelds der Geschwister in diesen Dokumenten vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 86–89 sowie 118–121; für eine Analyse des Wegmotives vgl. ebd. 67–76.

45 Tiwald: Das Frühjudentum, 28.

46 Vgl. ebd.

47 Vgl. Gabrielson: Parting Ways or Rival Siblings, 189.

48 Die Metapher »that early Christians ›colonized‹ Jewish traditions« spricht auch Gabrielson an (ebd. 190).

49 Gabrielson: Parting Ways or Rival Siblings, 192.

50 Ebd. 196.

1.3 ZEIT – RAUM – MACHT | Die Normativität des Ursprungs

Theorien zur Trennung von Judentum und Christentum müssen mit mehrfachen Differenzierungen arbeiten, bedingt durch unterschiedliche Faktoren, die hier mit Zeit, Raum und Macht zusammengefasst sind. Diese Faktoren beeinflussen auch die Deutung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten, die ausgehend von den Trennungsprozessen angenommen werden. So muss gefragt werden:

> »Einigkeit besteht in der Forschung darin, dass es nicht die eine große Trennung von zwei in sich homogenen Größen (Judentum und Christentum) gab, sondern wir es mit einem vielschichtigen Prozessgeschehen zu tun haben. Damit fangen die Fragen aber erst an: Welcher Art sind die Prozesse? Liefen sie an allen Orten und zu allen Zeiten gleichmäßig oder gleichartig ab? […] Stimmt die Rhetorik des ›Auseinandergehens‹ mit der sozialen Wirklichkeit überein; […] Was soll als normatives Judentum oder normatives Christentum gelten, die sich irgendwann trennten?«[51]

Ein Bewusstsein für die grundlegende Pluriformität des Frühjudentums und auch des Urchristentums[52] verändert die Vorstellung von Linearität. Wie in den Reflexionen zum Rezeptionsbegriff deutlich wurde, gibt es einen Zusammenhang zwischen Rezeption und Normativität. Häufig ist in der Rezeption ein normativer Rezeptionsbegriff wirksam, der eine Idealvorstellung des zu rezipierenden Gegenstandes, Phänomens oder Textes impliziert. In der Rezeption von Tradition macht es einen Unterschied, ob ein lineares Traditionskonzept im Hintergrund steht, das sich z.B. an enger doktrinärer Kontinuität orientiert, oder ein dynamisches Traditionskonzept, in dem Veränderungen und Umbrüche als Voraussetzungen für die Weitergabe von Tradition gesehen werden. Die Faktoren Raum und Zeit sind dann keine deskriptiven Kategorien. In der Politik der Zeit sind der Anfang und das Ursprüngliche zwei brisante Themenstellungen. Die Konstruktion von Anfängen ist geprägt von Sakralisierungen und Legitimierungsnarrativen. Wie der Ursprung codiert wird, kann deshalb programmatische Auswirkungen für die ganze folgende Traditionsdeutung haben. Ein Beispiel, wie solche Codierungen auf den Diskurs wirken, ist der Forschungskomplex »Parting of the ways«. Der Judaist Peter Schäfer legt in seinem Buch *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums* einen solchen Perspektivenwechsel dar:

> »Nicht nur definiert sich dieses Christentum im Rückgriff auf das zeitgenössische Judentum und in der aktiven Auseinandersetzung mit ihm, auch das rabbinische Judentum findet zu sich selbst erst im Austausch mit dem Christentum – und dies in dem doppelten Sinne der Abstoßung und Anziehung: der Ausscheidung von (ursprünglich im Judentum angelegten) Elementen, die das Christentum usurpieren und verabsolutieren sollte, sowie der stolzen und selbstbewussten Wiederaneignung eben solcher religiöser Traditionen, trotz oder auch gerade wegen ihrer christlichen Usurpation.«[53]

---

51 Schnelle: Römische Religionspolitik, 433.

52 Tiwald verwendet diesen Begriff für die Zeit bis ca. 150 n. Chr. (vgl. Tiwald: Das Frühjudentum, 31–33).

53 Schäfer, Peter: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, X.

Die Zeit der Formierung von »Judentum« und »Christentum« war von der Entwicklung verschiedener Absicherungsstrategien geprägt. Scharfe gegenseitige Abgrenzungen waren häufig weniger Ausdruck tatsächlich bestehender Grenzziehungen, sondern des gerade stattfindenden Ringens um Unterscheidungen.[54] In der Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen wurde dies bereits erörtert.[55] Absicherungsstrategien wie schriftliche und mündliche Tradierung erzeugen »transhistorische[] Gleichzeitigkeit«[56], worauf Aleida Assmann hinweist. Durch den Transfer der Glaubenszeugnisse in ihrer Performativität in eine schriftliche oder andere materiale Form werden diese konserviert. Eine solche Konservierung braucht aber Vergegenwärtigungsformen, da der unmittelbare performative Vollzug ansonsten abgeschwächt wird. Die Religionsgemeinschaften fanden dazu unterschiedliche Strategien. Die rabbinisch-jüdische Tradition prägte ein enger Zusammenhang von »Lehre und Leben«[57]. Manuel Goldmann streicht den großen Einfluss der Tora auf »alle Lebensbezüge«[58] hervor, was sich »an den drei Größen der Beschneidung, des Sabbats und des Landes«[59] zeige. In der christlichen Tradition kann hier die Rolle der Liturgie genannt werden.[60] Die Vergegenwärtigungsformen der Botschaft Jesu und ihre Legitimität waren auch Streitpunkte in der Reformation, was sich etwa in den unterschiedlichen sakramententheologischen Entwicklungen zeigte. Wenn die Absicherungsstrategien im Angesicht der »Anderen« entwickelt wurden, dann stellt die Begegnung einen Verstehensschlüssel für die eigenen gesammelten Texte und Traditionen dar.

Die Schwierigkeit, die christlichen und jüdisch-rabbinischen Anfänge zu rekonstruieren, hat auch mit einer Machtfrage zu tun, worauf Paula Fredriksen hinweist:

> »From the vocabulary that we necessarily use to the texts that dominate our investigations to the questions that frame our approaches to the presuppositions that shape our reconstructions, we still work within the terms dictated by history's ›winners‹, those men who successfully finessed their churches' transition to a form of Roman imperial culture, who named their ideological and institutional forebears, and who shaped the canon, both scriptural and patristic.«[61]

Diese Machtnarrative prägen christliche Theologiegeschichte und eines der »Meisternarrative«, die im Zuge der postkolonialen Kritik thematisiert wurden, ist jene Erzählung

---

54 Wolfram Kinzig stellt dies am Beispiel von Johannes Chrysostomus dar, für dessen Kontext man ein hohes Interesse der christlichen Bevölkerung für die Synagoge und jüdische Rituale rekonstruieren kann (vgl. Kinzig: Nähe und Distanz, 20–22).

55 Vgl. Kapitel 2, »Konstituierungen von Tradition(en) in der frühen Kirche«, S. 58ff.

56 Assmann: Zeit und Tradition, 66.

57 Goldmann: »Die große ökumenische Frage …«, 129.

58 Ebd.

59 Ebd. FN 2.

60 Vgl. für vielfältige Auseinandersetzungen mit dem Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie in verschiedenen (historischen) Kontexten Bergmann, Claudia D./Kranemann, Benedikt (Hg.): Analogie und Differenz. Das dynamische Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie (LQF 112). Münster: Aschendorff 2021.

61 Fredriksen, Paula: What »Parting of the Ways«? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. In: Becker, Adam/Reed, Annette Yoshiko (Hg.): The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages (TSAJ 95). Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 35–63, hier 36.

der Geschichte der »Gewinner«. Dies hat oft mit den verfügbaren Quellen zu tun. Eine allzu homogene Darstellung muss auch hier kritisch stimmen. Die Normativität der Entstehungsphase des Frühjudentums und des Urchristentums darf damit weder über- noch unterschätzt werden. Die Wahrnehmung von Zeit und Raum sowie verschiedene Machtprozesse beeinflussten sowohl die wechselseitige Abgrenzungspolitik und Identitätsfindung als auch Forschungen zu diesen »Ursprüngen«.

Was Fredriksen aus einer historischen Perspektive beschreibt, stellt für die Fundamentaltheologie ein methodologisch-erkenntnistheoretisches Problem dar. Sie ist in ihrer Frage nach Gott und seiner Erfahrbarkeit auf das zur Verfügung stehende Material verwiesen, das nur in seiner im ekklesiologischen Bestimmungsraum überlieferten und ausgewählten Form vorliegt. Trotz ihrer geschichtlichen Verfasstheit muss eine theologische Deutung von Glaubenstraditionen möglich sein, die über eine historische Sachverhaltsdarstellung hinausgeht. Entscheidend in dieser theologischen Deutung des Überlieferungsvorgangs sind die Kriterien dieser Überlieferung. Ein prioritäres inhaltliches Kriterium in der Auslegung ist auf christlicher Seite, dass die Botschaft Jesu zur Geltung kommen muss. Eine theologische Deutung kann aber nie unabhängig von der geschichtlichen Form der Überlieferung erfolgen. In dieser vermittelten Form liegen immer schon Bruchmomente. Anstatt diese aber als eine bloße Gefahr für Traditionsweitergabe zu identifizieren, muss fundamentaltheologisch das Potential der Bruchstellen hervorgehoben werden: Genau im Bruch findet theologische Deutung, Weitergabe und Aneignung statt. Weil theologische Deutung nicht ohne Bruchmomente möglich ist – sie sind durch die räumliche und zeitliche Verfasstheit der Überlieferung bedingt – braucht es immer wieder neue Deutungsinitiativen.

2. Auswirkungen auf den jüdisch-christlichen Dialog

Ist das Ringen mit der Transformation von Traditionen ein störender Faktor in Identitätsbildungsprozessen religiöser Gruppen? Sind diese Dynamiken Brüche, die normalisiert werden müssen? Oder gehören sie wesentlich zum Entwicklungsprozess einer Religion und führen dazu, dass diese über die Zeit hinweg relevant bleibt? Der Argumentationsgang der Arbeit führt zu letzterer Annahme. Neuere bibelwissenschaftliche Forschungen können darauf hindeuten, dass Traditionsdynamiken der Entstehung von Christentum und (rabbinischem) Judentum bereits inhärent sind. Der Forschungskomplex »Parting of the ways« zeigt, dass beide Größen aus den Traditionen des Gottesvolkes Israel heraus entstanden sind und sich dabei wechselseitig beeinflussten.[62]

Die wechselseitige Bezogenheit, die in der Forschung seit einiger Zeit betont wird, beeinflusste auch den jüdisch-christlichen Dialog. Wie bereits dargestellt wurde, transformierten sich Bilder und Metaphern im Diskurs. Auch die Notwendigkeit des theologischen Dialoges formierte sich neu. Denn wo vorher hauptsächlich das Christentum auf das Judentum als »Mutterreligion« verwiesen war, die zu studieren es vor allem in historischer Perspektive galt, legen jüngere Forschungen die Analogie von zwei Geschwis-

62 Vgl. Schäfer: Die Geburt des Judentums, VIII.

tern nahe.[63] Dies soll allerdings nicht suggerieren, diese Forschungsergebnisse ermöglich(t)en erst (theologischen) jüdisch-christlichen Dialog. Die These ist vielmehr, dass der konkrete Dialog und eine offene gegenseitige Haltung eine Grundvoraussetzung waren, Vorverständnisse zu hinterfragen und auch wissenschaftlich neue Wege zu gehen. Umgekehrt liefern wissenschaftliche Erkenntnisse wiederum Impulse für den Dialog.

Ein immer wieder auftauchendes Thema ist, inwieweit christliche Theologie auf den jüdisch-christlichen Dialog *angewiesen* ist, umgekehrt eine solche Verwiesenheit aber nicht besteht. Diese Frage ist einerseits verständlich, weil sie mit dem Wunsch nach Anerkennung durch die Dialogpartner*innen verbunden ist. Die Frage betraf zunächst christliche Kirchen, weil sie im Konzept einer Mutter-Tochter-Beziehung die Verbindung zum Ursprung suchten. Es wäre allerdings auch denkbar, dass der Wunsch nach einer wechselseitigen Anerkennung der Notwendigkeit des (theologischen) Dialogs aus einem anderen Grund auftaucht. Ist man vielleicht unzufrieden damit, für die Dialogpartner*innen nicht die gleiche theologische Relevanz zu haben, auf die man andererseits selbst verwiesen ist? In einem solch asymmetrisch verteilten Setting spiegelt sich die Gewohnheit einer Mehrheitsposition, die den Diskurs bestimmen kann – und genau diese hermeneutische Stellung wird unterminiert.

Die Entwicklung der unterschiedlichen Konzepte rund um ein »Parting of the ways« konnte beispielhaft die epistemische und theologische Relevanz von Methoden verdeutlichen. Mit den vorgestellten Forschungen wurden auch neue Diskussionen im jüdisch-christlichen Dialog ausgelöst, da sich bestimmte Grundvoraussetzungen und Verhältnisbestimmungen im Dialog neu formierten. Ein Interesse am Christentum und vor allem an der Person Jesu besteht in jüdischen Traditionen schon lange.[64] Dialogerklärungen aus unterschiedlichen jüdischen Denominationen zeigen auch ein Interesse an einem theologischen Dialog, das heißt einen Austausch über die jeweiligen Vorstellungen und Überzeugungen innerhalb der eigenen Tradition und über eigene Glaubenserfahrungen. Im folgenden Kapitel stehen Veränderungen in der jüdischen Sicht auf das Christentum im Fokus. Bereits behandelte Problemfelder des jüdisch-christlichen Dialogs wie der Aufsatz *Gnade und Berufung ohne Reue* von Benedikt XVI. sollen hier nochmals Impulse aus einer anderen Perspektive erhalten. Ausgehend von einer Kontroverse in der Zeitschrift *Herder Korrespondenz* liegt der Schwerpunkt auf Transformationen im jüdisch-orthodoxen Bereich.

---

63 Die Entwicklungen von christlichen und rabbinisch-jüdischen Traditionen können allerdings auch nicht parallel gesetzt werden. Das rabbinische Judentum kann in anderer Weise an eine weit zurückreichende Tradition anschließen, als das entstehende Christentum.

64 Für einen Überblick vgl. z.B. Homolka, Walter: Wie gut, dass Jesus Jude war. Das Jesus-Bild im Judentum. In: HK Spezial: Jesus von Nazareth. Annäherungen im 21. Jahrhundert (2017), 14–18.

Kapitel 8 | Problemhorizont jüdisch: Transformationen in der jüdischen Sicht des Christentums

Perspektivität ist eine Herausforderung im jüdisch-christlichen Dialog.[1] In der Einleitung wurde deshalb der eigene Standort reflektiert, von dem ausgehend diese Studie verfasst wurde. Im jüdisch-christlichen Dialog gewinnt die Frage der Perspektivität eine besondere Qualität. Hier wird deutlich, warum eine Reflexion der Standpunkte wissenschaftlicher Texte und offizieller Stellungnahmen so wichtig ist. Der eigene Standpunkt ist nämlich für ein Gegenüber oft nicht selbstverständlich bekannt und gleichzeitig auch nicht neutral. Ein Bewusstsein dafür kann rückwirken auf die Reflexion von Heterogenität innerhalb der eigenen religiösen Tradition. Im jüdisch-christlichen Dialog wird immer wieder darauf hingewiesen, dass es nicht »das Judentum« gibt, genauso wenig wie eine für alle jüdischen Denominationen geltende Stellungnahme zur Haltung »dem Christentum« gegenüber. Die erkenntnistheoretischen Vorbehalte gegenüber essentialistischen Darstellungen der einzelnen religiösen Traditionen gelten auch hier.

Im Anschluss an den zweiten theologiegeschichtlichen Fokus zu den Erforschungen der christlichen und rabbinisch-jüdischen Anfänge wird als Abschluss des zweiten Teils ein kurzer Einblick in Transformationen der jüdischen Sicht des Christentums gegeben. Aktueller Anlass ist eine Debatte, die schriftlich in der katholischen Zeitschrift *Herder Korrespondenz* von März bis Mai 2021 geführt wurde. Diese gibt einen exemplarischen Einblick in den »innerjüdischen« Diskurs um das Ringen einer Verhältnisbestimmung dem Christentum gegenüber und zeigt verschiedene Positionen und Quellen. Darin zeigen sich auch Elemente von Traditionsdeutung und Traditionstransformation. Die Autoren sind orthodoxe und liberale Rabbiner. Der Publikationsort ist jener einer katholischen Zeitschrift. In diesem Sinne könnte man von einer Selbstreflexion sprechen, die auch für die Dialogpartnerinnen katholische und christliche Kirchen gemacht wird und in den Dialog hineinwirkt.

1 Impulse für dieses Kapitel stammen aus der Auseinandersetzung mit dem Thema »Perspektivität theologischer Texte« im Theologischen Exzellenzprogramm »Kulturen – Religionen – Identitäten« an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg im Sommersemester 2021. Mein Dank dafür gilt den Kolleginnen und dem Kollegen im Programm, insbesondere Andrea Schmuck für wertvolle Hinweise und Ideen.

1. Verhältnisbestimmungen im Dialog

»Es gibt die Wahrnehmung in Deutschland, dass nur – oder vor allem – das liberale Judentum im Dialog mit dem Christentum engagiert sei und die jüdische Orthodoxie kaum Interesse, ja sogar Vorbehalte habe. Das ist jedoch falsch.«[2] Mit dieser Beobachtung und These leitet der orthodoxe Rabbiner Jehoschua Ahrens, Wissenschaftler und Director Central Europe des *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation* seinen Artikel *Romantische Mysterienreligion* ein, der Ausgangspunkt für die darauffolgenden Repliken war. Andreas Nachama, Vorsitzender der Allgemeinen Rabbinerkonferenz beim Zentralrat der Juden in Deutschland, jüdischer Vorsitzender des Gesprächskreises Juden und Christen beim ZdK und Jüdischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, sowie Walter Homolka, Universitätsprofessor für Jüdische Religionsphilosophie an der *School of Jewish Theology* der Universität Potsdam und Mitbegründer des Abraham Geiger Kollegs, beide liberale Rabbiner, antworteten in der darauffolgenden Ausgabe mit dem Artikel *Von der Verachtung zur Kooperation*[3]. Die beiden orthodoxen Rabbiner Avichai Apel, Gemeinderabbiner von Frankfurt, Mitglied im Vorstand der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland und der Europäischen Rabbinerkonferenz, sowie Arie Folger, Mitglied des Rabbinatsgerichtshofes Österreich und im *Standing Committee* der Europäischen Rabbinerkonferenz, reagierten daraufhin mit dem Aufsatz *Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen*[4] in der Mai-Ausgabe. Die Autoren sind alle im jüdisch-christlichen Dialog engagiert.

Die Kontroverse dreht sich um die Frage, wie die Genese des jüdisch-christlichen Dialogs in der orthodoxen und der liberalen Gemeinschaft skizziert werden kann. Die Autoren greifen auf unterschiedliche rabbinische Autoritäten zurück, um ihre jeweiligen Positionen zu begründen. Das Streitgespräch ist aus mehreren Gründen interessant. Einer davon ist der Diskursort. Der Judaist Frederek Musall merkte in einem Festvortrag zur Eröffnung des Bayerischen Forschungszentrums für Interreligiöse Diskurse im April 2021 an, dass »der Herder-Korrespondenz-Streit seit gestern Eingang in die *Jüdische Allgemeine Wochenzeitung* gefunden [hat] – wenn das am Ende nicht interreligiöse Diskursivität ist?«[5]. Der Artikel in der *Jüdischen Allgemeinen* nennt als Untertitel »Allgemeine und Orthodoxe Rabbinerkonferenz diskutieren ihr Verhältnis zum jüdisch-christlichen Dialog«[6]. Diese institutionelle Zuordnung ist ein weiterer spannender Punkt. Die Autoren werden als Repräsentanten ihrer jeweiligen Rabbinerkonferenzen gesehen. Tatsächlich

2 Ahrens, Jehoschua: Romantische Mysterienreligion. Orthodoxe und liberale jüdische Perspektiven auf Jesus und das Christentum. In: HK 75 (2021) H. 3, 20–22, hier 20.

3 Nachama, Andreas/Homolka, Walter: Von der Verachtung zur Kooperation? Für orthodoxe Juden ist das Christentum weiterhin Götzendienst. In: HK 75 (2021) H. 4, 46–50.

4 Apel, Avichai/Folger, Arie: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum. In: HK 75 (2021) H. 5, 46–48.

5 Musall, Frederek: Festvortrag Bafid Erlangen 16.04.2021, 5: https://www.bafid.fau.de/files/2021/04/frederek-musall_festvortrag_bafid_2021-04-16.pdf (27.12.2022).

6 Kühn, Tobias: Lasst uns reden! Allgemeine und Orthodoxe Rabbinerkonferenz diskutieren ihr Verhältnis zum jüdisch-christlichen Dialog. In: Jüdische Allgemeine, 15.04.2021: https://www.juedische-allgemeine.de/religion/lasst-uns-reden-5/ (27.12.2022).

geben die Funktionen der Verfasser den Texten einen repräsentativen Charakter. Andererseits beanspruchen die Autoren einen solchen in ihrem jeweiligen Text nicht explizit.

Ein dritter Punkt ist die Dynamik der Reaktionen. Die Debatte wird zum Teil scharf gespielt. Im Hintergrund stehen – für christliche Personen auf den ersten Blick vielleicht schwer nachvollziehbar – auch unterschiedliche Auffassungen der verschiedenen jüdischen Denominationen. Historische Entwicklungen sind dabei ebenso zu berücksichtigen wie gegenwärtige Vielfalt. Die unterschiedlichen jüdischen Strömungen sind auch nicht in sich homogen, sondern es gibt verschiedene Standortbestimmungen und Gruppierungen. Ein direkter Vergleich mit den unterschiedlichen christlichen Kirchen und Strömungen ist schwierig, aber festgehalten werden kann die gemeinsame Herausforderung, dass Traditionen unterschiedlich gedeutet werden, auch was ihre Verbindlichkeit betrifft. Musall gibt in dem genannten Vortrag zu bedenken, dass das Streitgespräch eine innerjüdische Diskussion »um rabbinische Deutungshoheiten«[7] widerspiegle. Für christliche Personen sei dies nicht immer gleich auf den ersten Blick erkennbar: »Das war argumentativ für die außenstehenden christlichen Dialogpartnerinnen und -partner nur bedingt nachvollziehbar und im Falle einer Positionierung diplomatisch auch irgendwie äußerst heikel.«[8]

Die Überschrift des Kapitels *Verhältnisbestimmungen im Dialog* weist in zwei Richtungen. Es handelt sich um Verhältnisbestimmungen, die *für den jüdisch-christlichen Dialog* relevant sind. Zeichen dafür ist der *Ort*, an dem diese Fragen verhandelt werden. Diese Verhältnisbestimmungen sind aber auch selbst *im Dialog* und nicht abgeschlossen.

Wer wird also adressiert mit der Debatte und was könnten Ziele und Lerngewinne sein? Anhand von drei Zugängen werden unterschiedliche Aspekte beleuchtet. Die verschiedenen Autoritäten, die für die jeweiligen Argumente herangezogen werden, geben Einblick in ein *Gedächtnis*, das zur Frage der Bewertung des Christentums innerhalb der jüdischen Traditionen herangezogen wird. Im Diskurs wird deutlich, dass verschiedene *Traditionskonzepte* wirksam sind – eine Herausforderung, die christliche und jüdische Gemeinschaften verbindet. Die Frage der *Übersetzbarkeit* religiöser Traditionen reicht in diesem Kontext vom Verständnis gemeinsam verwendeter Begriffe bis hin zur Möglichkeit des theologischen Dialogs.

1.1 GEDÄCHTNIS: Die Vielfalt jüdischer Stimmen in Vergangenheit und Gegenwart

Tradition als kulturelles und religiöses Gedächtnis ist von individuellen und kollektiven Faktoren geprägt. In der oben im Anschluss an Aleida Assmann getroffenen Unterscheidung von bewohntem und unbewohntem Gedächtnis bzw. Funktions- und Speichergedächtnis wurde deutlich, dass Traditionsbestände nicht immer gleichzeitig aktualisiert und angeeignet werden, sondern dass unterschiedliche Zeiten auch verschiedene Bezugnahmen und Interpretationen aufweisen. Solche Bezüge sind innerhalb einer religiösen Gemeinschaft nicht homogen, wie an verschiedenen Beispielen aus der katholischen Kirche und Theologie deutlich wurde. Diese Überlegungen stehen in der Darstellung der Kontroverse als eine Brille im Hintergrund, ohne dass hier ein von außen

7 Musall: Festvortrag, 5.

8 Ebd. 4–5.

hineingetragenes Urteil suggeriert werden soll. Es geht um ein Beschreiben von Standpunkten und den Versuch, andere Positionen zu verstehen.

Ahrens geht von seiner Beobachtung aus, dass die jüdische Orthodoxie in Deutschland oft nicht als Dialogpartnerin wahrgenommen werde. Er fragt deshalb: »Steht das liberale Judentum dem Christentum näher als die Orthodoxen?«[9] Diese Wahrnehmung sei für die »Sechziger- und Siebzigerjahre[]« möglicherweise zutreffend, wobei auch liberale Vertreter*innen des jüdisch-christlichen Dialogs in dieser Anfangszeit »eher als Einzelpersonen in einem Nischenphänomen« zu bezeichnen seien.[10] Er gibt einen historischen Überblick entlang verschiedener zentraler rabbinischer Positionen. Ahrens legt die positive und aufgeschlossene Haltung wichtiger Gestalten des Mittelalters, des 18. Jahrhunderts – wie Jacob Emden (1697–1776) – und der jüdischen Orthodoxie im 19. Jahrhundert – wie Samson Raphael Hirsch (1808–1888) – kurz dar und nennt weitere Beispiele, auch wenn es »in der jüdischen Orthodoxie […] skeptische Stimmen zum Christentum«[11] gab. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts prägte Rabbiner David Zwi Hoffmann (1843–1921) die Orthodoxie in Deutschland. Er vertrat »universalistische Ansichten«[12] dahingehend, »dass Juden die Mission hätten, das Wohl aller Menschen zu befördern und ihnen, unabhängig von der Religion, Gutes und Nächstenliebe zu erweisen«[13]. Hoffmann führt in seinem Werk *Der Schulchan Aruch*, mit dem er auf »antisemitische Vorwürfe«[14] reagierte, aber auch »eine ›systematische‹ Arbeit über die Haltung des Judentums zum Christentum«[15] vorlegte, eine interessante Argumentation an. Das von den Rabbinen im Talmud beurteilte Christentum müsse differenziert zum heutigen »Welt-Christenthum (wie wir es im Gegensatz zum Juden-Christenthum nennen)«[16] gesehen werden. Den Ansatz einer geschichtlich-differenzierten Hermeneutik gibt es in der christlichen Theologie im Bereich der Ökumene im Umgang mit gegenseitigen Lehrverurteilungen der Kirchen.[17]

Ahrens kontrastiert dann »die Haltung des liberalen Judentums«[18]. Hier sei die Stellung des Christentums zwar »selbstverständlich gleichberechtigt«[19] und der Vorwurf des Götzendienstes ausgeschlossen. Allerdings gebe es auf theologischer Ebene »Apologetik und Polemik«[20]. Als Beispiele nennt er Samuel Hirsch (1815–1889), der das Judentum als »Religion der Toleranz« und das Christentum als »Religion der Intoleranz« darstellte.[21]

9 Ahrens: Romantische Mysterienreligion, 20.
10 Beide Zitate ebd.
11 Ebd. 21.
12 Ebd.
13 Ebd.
14 Ebd. 22.
15 Ebd.
16 Hoffmann, David: Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen. Berlin: Verlag der Expedition der »Jüdischen Presse« 1894, 174.
17 Vgl. Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, bes. Nr. 13.
18 Ahrens: Romantische Mysterienreligion, 22.
19 Ebd.
20 Ebd.
21 Beide Zitate ebd.

Ludwig Philippson (1811–1889) bezeichnete das Christentum als »Mysterienreligion«[22], eine Auffassung, die auch Leo Baeck (1873–1956) vertrat.[23] Die liberale »Leben-Jesu-Forschung« – etwa durch Abraham Geiger (1810–1874) – sei kein Beispiel für einen Dialog, legte sie den Schwerpunkt doch auf die »Heimholung«[24] Jesu.

Wesentliche Impulse für den Dialog nach 1945 kamen von »liberalen Philosophen wie Martin Buber oder Schalom Ben-Chorin«[25]. Ahrens honoriert die Leistungen der liberalen Gelehrten für den innerjüdischen Bereich in der Begegnung mit »christliche[r] Polemik«[26], bewertet es aber als problematisch, dass »Jesus völlig vereinnahmt und keinerlei theologische Dimension seiner Person für Nichtjuden«[27] zugelassen werde.

> »Paradoxerweise scheint es, als habe sich das liberale Judentum durch die große Assimilation an das Christentum, nicht zuletzt in Ästhetik, Sprache und Inhalt ihrer Liturgie, genötigt gesehen, klar zwischen Judentum und Christentum zu trennen und das Christentum herabzuwürdigen.«[28]

Ahrens zeigt vor allem die historischen Positionen der Orthodoxie auf, die seines Erachtens im Diskurs weniger präsent sind. Sein Artikel umfasst insbesondere den Zeitraum vor 1945. Er stellt insgesamt die historischen Standpunkte von orthodoxen und liberalen Rabbinern und Gelehrten gegenüber.

Nachama und Homolka sehen diese Gegenüberstellung als Anlass, um in der darauffolgenden Ausgabe mit einer Replik zu antworten. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist der für sie auftretende Widerspruch der Position Ahrens mit der 2020 (auf Hebräisch) erschienen Publikation *Reconciliation and Its Discontents. Unresolved Tensions in Jewish-Christian Relations* von Karma Ben Johanan.[29] Deren These fassen Nachama und Homolka folgendermaßen zusammen: »Während der christliche Diskurs auf Versöhnung abziele, reagiere der orthodoxe jüdische Diskurs auf das Christentum mit wachsender Feindseligkeit. Diese ging dem Zweiten Vatikanischen Konzil schon voraus und habe sich danach sogar noch vertieft.«[30] Die Aussage von Ahrens, »dass auch das orthodoxe Judentum das Christentum als gleichberechtigte Religion respektiere und den Dialog auf Augenhöhe suche«, stimmt die Autoren »hoffnungsvoll«, allerdings war »eine solche Aufgeschlossenheit keineswegs immer die Regel«.[31]

Nachama und Homolka wählen ebenfalls einen geschichtlichen Zugang, um wie Ahrens ihren Standpunkt zu belegen. Das Christentum sei von Beginn an von jüdischen Autoritäten als jüdische Häresie beurteilt worden. Mit einer Ausbreitung des Christentums und der paganen Mission wurde das Christentum zunehmend als rivalisierende

22 Ebd.
23 Vgl. ebd.
24 Ebd.
25 Ebd.
26 Ebd.
27 Ebd.
28 Ebd.
29 Ben Johanan, Karma: Reconciliation and Its Discontents. Unresolved Tensions in Jewish-Christian Relations. Tel Aviv: Tel Aviv University Press (Hebrew) 2020.
30 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 46.
31 Alle Zitate ebd.

und heidnische Religion angesehen.[32] Bereits im Mittelalter lasse sich allerdings eine positivere Sicht auf das Christentum bei manchen rabbinischen Autoritäten feststellen, eine Entwicklung, die sich bis zur Aufklärung fortsetzte.[33] Mit der Ausdifferenzierung unterschiedlicher jüdischer Strömungen in der Moderne habe sich diese »entspannte Haltung gegenüber dem Christentum«[34] aber verändert. Die Ablehnung des orthodoxen Judentums gründe dabei nicht nur auf den rabbinischen Autoritäten, sondern sei im Kontext einer generellen Skepsis der Moderne gegenüber zu sehen:

> »Nach Salmons [Yosef Salmon, EH] Einschätzung ist diese Ablehnung in der frühen Orthodoxie als noch gravierender zu bewerten als in der jüdischen Lehre des Mittelalters. Er sieht in diesem Rückschritt eine defensive Reaktion auf die Moderne im Allgemeinen und auf innerjüdische Reformbestrebungen im Besonderen, einen Wunsch nach Abgrenzung zwischen traditionellen Juden und der sie umgebenden breiteren Gesellschaft.«[35]

Homolka und Nachama gehen auf den folgenden Seiten auf verschiedene Vertreter der unterschiedlichen jüdischen Strömungen und ihre Standpunkte zum Christentum ein.[36] Sie nennen beispielsweise die Auffassung einer zentralen Reformgestalt des Judentums, Israel Jacobson (1768–1828), der »eine höchst optimistische Sicht des Wertes sowohl des Judentums als auch des Christentums als aufgeklärte Religionen«[37] vertrat. Die Rolle des liberalen Judentums sei dabei positiv hervorzuheben:

> »Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es im frühen 19. Jahrhundert aus traditioneller Sicht feste Vorbehalte gegenüber dem Christentum gab, während eine wachsende Mehrheit der Juden die Integration in eine christliche Gesellschaft und das Gespräch mit aufgeschlossenen christlichen Theologen begrüßte. Es ist also falsch, wenn Rabbiner Ahrens behauptet, die Nähe des liberalen Judentums zum Dialog mit dem Christentum habe sich auf eine ›kurze Zeitspanne nach dem Krieg‹ beschränkt.«[38]

Hier liegt ein Missverständnis auf Seiten von Nachama und Homolka vor. Die entsprechende Referenzstelle bei Ahrens besagt nämlich, dass in dieser Zeitspanne *kaum* orthodoxes Engagement im jüdisch-christlichen Dialog bestand, sondern dieser *hauptsächlich* vom liberalen Judentum betrieben wurde. Apel und Folger weisen auf diesen Umstand hin.[39]

---

32 Vgl. ebd. Die beiden Autoren beziehen sich hier auf Jacobs, Louis: A Concise Companion to the Jewish Religion. Oxford: Oxford University Press 1999, 6.

33 Vgl. dazu auch Krochmalnik, Daniel: »Partner in der Welterlösung«. Zur Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum«. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 137–148, hier 141.

34 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 47.

35 Ebd.

36 Vgl. ebd.

37 Ebd.

38 Ebd. 47–48.

39 Vgl. Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 47.

Im Unterschied zu Ahrens skizzieren Nachama und Homolka sodann die Entwicklungen nach der Schoah bis in die Gegenwart hinein. Sie spannen den Bogen über die kritischen Positionen Soloveitchiks und Moshe Feinsteins sowie orthodoxe Reaktionen auf *Dabru Emet* (2000) und gehen auf die beiden Dokumente *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* (2015) sowie *Zwischen Jerusalem und Rom* (2017) ein. Nur wenige orthodoxe Rabbiner unterschrieben *Dabru Emet*. Als »bemerkenswert«[40] streichen Nachama und Homolka die Veröffentlichung der Erklärung von 2015 hervor, vor allem mit Blick auf »das anhaltende Misstrauen orthodoxer Kreise gegenüber dem jüdisch-christlichen Dialog bis in unsere Zeit«[41]. Das Dokument von 2017 zeige die »engen Rahmenbedingungen«[42] des Dialogs für das orthodoxe Judentum, wie die Autoren mit einem langen Zitat von Folger belegen.[43] Nachama und Homolka resümieren, dass sie eine Veränderung in der »Haltung der jüdischen Orthodoxie, das Christentum sei Götzendienst […] eigentlich nicht feststellen«[44] können. Ahrens Darstellung stimme »hoffnungsvoll«[45], allerdings sei seine Position bzw. die des *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation* ein »singuläre[r] Ansatz«[46] in der Vielfalt des orthodoxen Judentums:

> »Auch innerhalb des orthodoxen Judentums gibt es ein Spektrum von Gemeinschaften und Praktiken, darunter das moderne orthodoxe Judentum, aber auch das charedische, ultraorthodoxe Judentum und eine Vielzahl von Bewegungen, die ihren Ursprung im chassidischen Judentum haben. Die weit überwiegende Mehrheit im Spektrum der orthodoxen Meinungen bleibt nach wie vor inaktiv, wenn es um theologische Fragen zum Christentum geht.«[47]

Eine Überwindung negativer Lehren über das Christentum würde das Problem aber nicht lösen, da ganz unterschiedliche Erwartungen an den Dialog bestünden. Die »Erwartungen der christlichen Seite […], dass man nämlich innerlich verbunden sei«[48], könne nicht erfüllt werden: »Von aufgeschlossener orthodoxer Seite wird eine Beziehung angeboten, die der respektvollen Distanz gegenüber dem Buddhismus oder anderen Religionen in vergleichbaren Kontexten entspricht. Ein Nichtangriffspakt ist aber noch kein Dialog.«[49] Sie sprechen außerdem den direkten Grund für ihre Replik an: »Leider hat er [Ahrens, EH] seine optimistische Sicht der Dialogbereitschaft der jüdischen Orthodoxie mit einer in der Sache unnötigen Polemik gegenüber den Leistungen des liberalen Judentums in diesem Dialog verknüpft.«[50]

---

40 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 48.

41 Ebd.

42 Ebd. 49.

43 Vgl. Folger, Arie: Wie und weshalb diese Erklärung zustande kam. Anhang zu: Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra Aetate. 31. August 2017 (Sonderdruck Wien 2017), 17–20.

44 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 50.

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Ebd.

Auf diese Feststellungen hin reagieren Apel und Folger in einer Replik. Sie heben einerseits das Engagement von Nachama und Homolka und dem liberalen Judentum in Deutschland im jüdisch-christlichen Dialog insgesamt hervor, sehen für sich aber »eine ganz andere Vorstellung vom Dialog, seinen Zielen und Methoden«[51].

Apel und Folger führen den Ansatz der beiden Vorgänger-Artikel fort. Sie lassen neben historischen vor allem verschiedene gegenwärtige Stimmen aus der jüdischen Gemeinschaft in ihrer Einschätzung der historischen Entwicklungen zu Wort kommen, so beispielsweise Susanna Heschel, eine der »besten Kennerinnen des jüdisch-christlichen Dialogs«[52], mit ihrer Einschätzung zu Abraham Geiger:

> »Geiger argued that Christianity was not founded by Jesus, but by Paul, who brought the Jewish monotheism taught by Jesus to the pagan world. There it became corrupted by pagan thought and led to non-Jewish doctrines such as the Trinity. Geiger suggested that Christians find the actual liberal faith of Jesus – Pharisaic Judaism – in Geiger's own Reform Judaism.«[53]

Apel und Folger wollen damit die Übereinstimmung anderer Forscher*innen aus unterschiedlichen jüdischen Denominationen mit Ahrens Positionen zeigen: »Diese Gelehrten bewerten die liberalen und orthodoxen Quellen jeweils in ihrem historischen Kontext.«[54] Der Anfrage, ob das orthodoxe Judentum das Christentum immer noch als Götzendienst einstufe, begegnen sie mit einer Differenzierung der unterschiedlichen Positionen dazu im Lauf der Geschichte. Sie streichen das große Engagement orthodoxer Rabbiner in den 1940er Jahren hervor, auch wenn vielerorts mit »Zurückhaltung auf die Dialogangebote etwa der katholischen Kirche während des Zweiten Vatikanischen Konzils«[55] reagiert wurde. Die beiden räumen in Bezug auf das angeführte Beispiel der Studie Ben Johanans ein: »Schwieriger war […] die Situation in Israel, zumal das jüdisch-christliche Verhältnis nicht selten vom israelisch-arabischen Konflikt überdeckt wurde«[56]. Die Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom* zeige außerdem, dass eine dialogbereite Haltung »gleichsam den orthodoxen Mainstream«[57] darstelle. Ihre Bewertung von *Dabru emet* als theologisch zu undifferenziert spiegelt jene Kritik, die bereits nach der Veröffentlichung des Dokuments laut wurde. Apel und Folger räumen allerdings ein, dass die theologischen Standpunkte der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* »eine Minderheitenposition«[58] beschreiben: »Aber sie zeigt, dass das Nachdenken über das Christentum und die Beziehungen zu den Kirchen auch innerhalb der Orthodoxie noch nicht beendet ist.«[59]

---

51 Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 46.

52 Ebd.

53 Heschel, Susanna: Jesus in Modern Jewish Thought. In: Levine, Amy-Jill/Brettler, Marc Zvi (Hg.): The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. Oxford: Oxford University Press 2011, 583–585, hier 583.

54 Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 46.

55 Ebd. 47.

56 Ebd.

57 Ebd.

58 Ebd. 48.

59 Ebd.

Das Fazit ist in beiden Repliken ähnlich. Nachama und Homolka schreiben: »Im Kontext der von uns hier dargestellten orthodoxen Stimmen möchten wir entgegnen: Wir brauchen eine Orthodoxie, die mit Pluralismus umgehen kann, innerhalb und außerhalb des Judentums.«[60] Apel und Folger formulieren: »Es wäre äußerst schade, wenn dem Pluralismus und der Vielstimmigkeit des Judentums im Dialog kein Raum gegeben würde.«[61]

Welche Sichtweise auf die Kontroverse ergibt sich aus der Anwendung des skizzierten Gedächtnis-Begriffes? Ahrens, Nachama und Homolka, Apel und Folger bringen in ihren Artikel unterschiedlich geprägte Perspektiven auf die Quellen ein. Deutlich wird, dass der jeweilige Zugriff auf die Autoritäten und Gelehrten abhängig von der jeweiligen Traditionslinie ist und dass die Interpretation auch von der Konflikthaftigkeit der Kontroverse geprägt ist. Homolka beurteilt z.B. die Leben-Jesu-Forschung liberaler Rabbiner in seinem Buch *Der Jude Jesus – Eine Heimholung* auch selbst durchaus kritisch. Er ist sich beispielsweise der ambivalenten Position Geigers bewusst, wenn er schreibt, »Abraham Geigers Beschäftigung mit dem jüdischen Jesus und mit dem Christentum ist der Entwurf einer Gegengeschichte«[62], in der dieser »[p]olemisch im Ton«[63] für den Verbleib im Judentum argumentiert. Im Kontext der Kontroverse erwähnt er zwar Geigers kritische Haltung, geht aber nicht näher darauf ein. Die teils pointierte Gegenüberstellung in allen drei Artikeln, die sich auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene zeigt, erzeugt ein bestimmtes Bild des Gegenübers, das allerdings – wie die Repliken zeigen – nicht auf uneingeschränkte Zustimmung stößt. Das Verständnis, das Nachama und Homolka von der jüdischen Orthodoxie und den darin vertretenen Positionen darstellen, deckt sich nicht mit dem Selbstbild von Ahrens, Apel und Folger – und Umgekehrtes gilt für deren Darstellung des liberalen Judentums.

Auch die Faktoren Zeit und Raum spielen als Strukturen des Diskurses eine wesentliche Rolle. So könnte die Kontroverse unter anderem darauf beruhen, dass ein unterschiedlicher zeitlicher und räumlicher Fokus gewählt wird. Während Ahrens stärker auf die historischen Positionen und Entwicklungen verweist, beziehen Nachama und Homolka die Ausführungen stärker in den gegenwärtigen Kontext hinein. Von diesem her zeigen sich andere institutionelle Positionierungen und Dynamiken als im historischen Zusammenhang. So sprechen Nachama und Homolka an, dass Ahrens Position (bzw. auch jene des *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation*) »neu und begrüßenswert, aber augenblicklich sicher keine Mehrheitsmeinung in der jüdischen Orthodoxie«[64] sei. Die Standpunkte des orthodoxen Judentums unterscheiden sich schließlich auch nach räumlichen Kontexten, was am Beispiel Israel deutlich wurde.

Alle drei Artikel vereint ein gemeinsamer Ansatz, nämlich viele Stimmen aus »dem Judentum« zur Geltung zu bringen, aus unterschiedlichen Zeiten, von verschiedenen Orten und aus den einzelnen Strömungen. Die Aufsätze sind durch längere Zitate geprägt.

---

60 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 50.

61 Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 48.

62 Homolka, Walter: Der Jude Jesus – Eine Heimholung. 5., erneut durchgesehene Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2021, 99.

63 Ebd.

64 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 49.

Dabei kommt auch die jeweils andere und zum Teil kritisierte Position zu Wort. Die gemeinsamen Quellen und gegenseitigen Bezugnahmen machen einen verbindenden Gedächtnis-Bestand sichtbar, der allerdings unterschiedlich aufgerufen wird.

Die Debatte zeigt die Vielfalt jüdischer Positionen und auch, dass der Dialog quer durch die Denominationen und Konfessionen zu führen ist – mit Blick auf unterschiedliche Traditionen und Traditionskonzepte. Diese werden wiederum entlang der Frage des Dialogs sichtbar und genau darin liegt auch ein Ergebnis des Dialogs. Musall resümiert seine Sicht auf die Kontroverse:

> »Meines Erachtens hat der ganze Streit verdeutlicht, dass das christlich-jüdische Gespräch nicht etwa den einen bestimmten jüdischen Ansprechpartner braucht, sondern genau genommen mehrere und möglichst diverse. Überhaupt sollten interreligiöse Dialoge und Diskurse stets um Polyphonie bemüht sein, selbst wenn diese hier und da in Kakophonie umschlägt. Denn das Wissen um und das Bewusstsein für Polyphonie können zur Dekonstruktion der Bilder, Vor-Urteile und Erwartungshaltungen beitragen, die wir in die dialogische Begegnung hineingetragen. Sie können dafür sensibilisieren, dass sich Vielfalt und Facettenreichtum von Erfahrungen und Wahrnehmungen, Interessen und Bedürfnissen, Positionen und Narrativen weder vereinfachend noch vereindeutigend in vordefinierte Schubladen einordnen lassen.«[65]

Die Debatte in der *Herder Korrespondenz* gibt deshalb wichtige Impulse für dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie. Das gegenseitige Ausloten des Selbstverständnisses lässt Transformationsprozesse in den jeweiligen Traditionen sichtbar werden. Der Diskurs ist nicht frei von historischen Gegenüberstellungen, Machtprozessen und Konstruktionen.

1.2 TRADITION: Traditionsbildung des jüdisch-christlichen Dialogs

Frederek Musall weist darauf hin, wie wichtig es ist, *Dialog* und *Diskurs* im Zusammenhang zu sehen. Dialogmomente fließen in einen Diskurs ein, der sehr vielschichtig ist und von der weiter oben beschriebenen Gleichzeitigkeit heterogener Überzeugungen und Traditionsvorstellungen geprägt ist.

> »Denn Dialoge beschränken sich zumeist auf konkrete Gesprächssituationen, spiegeln also Momentaufnahmen wider. Dagegen können Diskurse mehrere Gesprächszusammenhänge umfassen und erlauben dadurch auch rein- oder rauszoomend Kontexte, Wechselbeziehungen, Dynamiken und Prozesse in den Blick zu nehmen. Zudem schafft der Diskursbegriff ein Bewusstsein dafür, wo bestimmte Positionen in einem diskursiven Zusammenhang verortet sind, ermöglicht grundlegende Orientierungen, zeigt Bezugnahmen auf und macht Trennlinien deutlich, reflektiert Machtverhältnisse und Minderheits- und Mehrheitskonstellationen. Mit anderen Worten: Der Diskursbegriff erlaubt nicht nur eine analytische Annäherung an die Vielschichtigkeit und Komplexität religiöser Begriffe und Konzepte, Positionen und Erfahrungen, die

65 Musall: Festvortrag, 5.

in diese Diskurse hineingetragen werden, sondern reflektiert auch die diskursiven Rahmungen und Formationen, in denen diese eingebettet sind.«[66]

Die Kontroverse in der *Herder Korrespondenz* zeigt solch eine Komplexität exemplarisch. Denn das Streitgespräch ist nicht nur Teil *eines*, sondern gleich *mehrerer* Diskurse: z.B. (1.) des innerjüdischen Gesprächs zwischen den Denominationen in historischer und gegenwärtiger Perspektive, (2.) des jüdisch-christlichen bzw. in Kontext der Zeitschrift des jüdisch-katholischen Dialogs und (3.) des gesellschaftlichen Diskurses. Die verwendeten Zugänge und Argumente für all diese Diskurse zu übersetzen, ist eine Herausforderung. Dass die Diskussion so pointiert und kontrovers geführt wurde, kann mit der Diskursformation zu tun haben. Die Entwicklungen der unterschiedlichen jüdischen Denominationen sind im christlichen Bereich oft nicht präsent. Vielfach besteht keine genaue Kenntnis ihrer Genese, der einzelnen Spezifika und auch nicht der spannungsreichen Themen.

Wie schon an anderer Stelle ist auch hier eine Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Traditionskonzepte feststellbar. Dies betrifft die Selbstbilder, das Bild vom jeweils anderen, aber auch ein Traditionsverständnis, das von der Öffentlichkeit her auf bestimmte Gruppen projiziert wird. Auslöser in der Kontroverse war z.B. das Bild eines orthodoxen Judentums, das in den Kategorien Wiedenhofers ein »dogmatisches« Traditionskonzept verfolgt, in dem es keinerlei Entwicklung gibt. Versucht man nun aber, die Funktion eines solchen Traditionskonzeptes zu verstehen und in Bezug zu anderen Traditionsvorstellungen zu setzen, kann einer Verabsolutierung von Traditionskonzepten und einseitigen Zuordnungen entgegengewirkt werden. Ein dogmatisches bzw. ethisches Verständnis von Tradition dient der Absicherung zentraler (Glaubens-)Inhalte und der Umgrenzung der eigenen Identität. Dies schließt allerdings ein rationales Verständnis von Tradition nicht aus (auch wenn es diese Tendenzen gibt), in dem auch Kritik und Weiterentwicklung der Tradition gedacht werden können. In der Kontroverse wird gerade ein deskriptives und konstruktives Verständnis von Tradition deutlich, wenn über die Stellung verschiedener rabbinischer Autoritäten und ihren Einfluss auf die eigene Tradition diskutiert wird. Im Gespräch werden verschiedene Traditionskonzepte aufgerufen und gemäß ihrer jeweiligen Funktion genutzt.

Was sich ebenso zeigt, ist eine Traditionsbildung des jüdisch-christlichen Dialogs. Alle Autoren betonen den Einfluss verschiedener Gestalten auf den Dialog, der Anfang, Entwicklungen, Höhepunkte und Rückschläge kennt. Eine solche Traditionsbildung kann auch ausgehend von verschiedenen Initiativen und Entwicklungen im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils und seit der Promulgation von *Nostra aetate* festgestellt werden. Verschiedene Irritationen im jüdisch-christlichen Dialog, wie etwa die problematische Karfreitagsfürbitte im Zuge der Wiederzulassung des Messformulars von 1962 durch Papst Benedikt XVI. oder dessen Publikation des Aufsatzes *Gnade und Berufung ohne Reue* 2018[67] riefen einen Protest vieler Beteiligter im jüdisch-christlichen Dialog hervor, weil bereits ein Verständnis einer gemeinsamen Gesprächs-Tradition vorliegt. Darauf weisen Folger und Apel in ihrem Artikel hin: »Auch in schwierigen Situationen,

66 Ebd. 2–3.

67 Vgl. für die Debatte um den Artikel Kapitel 6, S. 238ff.

wie der Kontroverse um den Aufsatz ›Gnade und Berufung ohne Reue‹ des emeritierten Papstes Benedikt XVI., haben wir den Gesprächsfaden nicht abbrechen lassen«[68]. Ausgehend von solchen Irritationen können auch gemeinsame Herausforderungen identifiziert werden, wie Folger im Aufsatz *Die Kontroverse um Papst em. Benedikt und die jüdisch-christlichen Beziehungen* schreibt: »Ich verstehe, dass es keine kleine Herausforderung ist, der eigenen Tradition orthodox-treu zu bleiben, und auch diese große Offenheit zu zeigen, die die Kirche bezüglich des jüdischen Volkes zeigen will.«[69] Und auch Jehoschua Ahrens betont in einem Interview:

> »Wir orthodoxen Rabbiner fühlen uns an eine Tradition gebunden, dazu gehören auch bestimmte Regeln der Textauslegung. Wir können deshalb bestimmte Überzeugungen nicht einfach über Bord werfen – und wir verstehen auch, wenn es auf christlicher Seite genauso ist. Das heißt: Wir wissen, dass es Dinge gibt, die uns verbinden, und dass es theologische Punkte gibt, bei denen es keine Einigung geben kann.«[70]

Hier zeigen sich ähnliche traditionshermeneutische Herausforderungen für die katholische Kirche und die jüdische Orthodoxie. Benedikt XVI. äußerte sich nicht in einen leeren Raum, sondern innerhalb eines lebendigen Diskursfeldes, in dem sich bereits Interpretationslinien herausgebildet haben. Die Deutungsmacht liegt nicht bei der katholischen Kirche allein. Die Rezeption der Israeltheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils hat ein neues Selbstverständnis und eine Weiterentwicklung von Tradition erzeugt, an der verschiedenste Größen beteiligt waren und sind. Dennoch gibt es fragile Momente im jüdisch-christlichen Gespräch. Irritationen sorgen für Dynamiken, die manchmal destruktiv wirken, aber auch traditionsproduktiv verarbeitet werden.

1.3 ÜBERSETZUNG: Sprachformen für den (theologischen) Dialog entwickeln

Die Perspektivität theologischer Texte ist auch mit einem Sprachproblem verbunden. Im Zuge der methodologischen Reflexionen wurde bereits diskutiert, dass das gleiche Verständnis theologischer Begriffe und Konzepte nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. In Bezug auf Joseph B. Soloveitchik wurden außerdem die unterschiedlichen Deutungen seiner Position zu einem theologischen Dialog mit der »community of the many« dargestellt. Die Kontroverse in der *Herder Korrespondenz* ist ein Beispiel, von dem ausgehend die Frage nach der Inkommensurabilität von Religionen und nach einem möglichen theologischen Dialog nochmals konkret gestellt werden kann. Zunächst kann festgestellt werden, dass in der vorliegenden Diskurskonstellation eine Sensibilität für die gebrauchten Begriffe und Konzepte erforderlich ist. Frederek Musall beschreibt diese Herausforderung für den interreligiösen Dialog folgendermaßen:

> »A central problem often encountered in interreligious settings is that while people might share a common language, they tend to understand and relate to ideas, con-

68 Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 48.

69 Folger: Die Kontroverse, 67.

70 Ahrens, Jehoschua/Kühn, Tobias: Interview »Es geht um Wertschätzung«. In: Jüdische Allgemeine, 03.06.2021: https://www.juedische-allgemeine.de/religion/es-geht-um-wertschaetzung/ (27.12.2022).

cepts, and definitions quite differently. This should not come as much of a surprise: Ideas, concepts, and definitions are, after all, not only constructed, but they also come with certain connotations and associations which imply that the meanings we ascribe to things are context-dependent. We all are embedded in certain historical, social, cultural, or religious frameworks. Frameworks that often intersect. Accordingly, the semantic fields we all operate with or within are produced and shaped by our respective knowledge and experiences. So when we encounter something that is different, foreign, or new to us, we tend to rely on ideas, concepts, and definitions that we are familiar with.«[71]

In Bezug auf den jüdisch-christlichen Dialog und die Debatte in der *Herder Korrespondenz* könnten hier verschiedene Fragen gestellt werden: Was ist mit Begriffen wie jüdische und christliche Theologie, Dialog oder Versöhnung gemeint? Wie werden Tradition, Verbindlichkeit oder Autorität verstanden? Auch innerhalb einer religiösen Tradition ist es nicht selbstverständlich, dass mit einem Begriff dasselbe gemeint ist. Explizit verweisen Apel und Folger darauf, wenn sie schreiben: »[…] auch wenn wir traditionellen Juden eine ganz andere Vorstellung vom Dialog, seinen Zielen und Methoden haben.«[72]

Ein zentraler Punkt ist das jeweilige Verständnis eines theologischen Dialoges. Nachama und Homolka beurteilen aus einer Außenperspektive auf die Orthodoxie die Möglichkeit eines »tiefergründigen theologischen Diskurs[es]«[73] zwischen dem Christentum und der orthodoxen Denomination als problematisch. Apel und Folger sehen einen solchen aus der Innenperspektive mit Verweis auf die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* als in der Entwicklung begriffen. Der orthodoxe Rabbiner David Rosen setzt sich in einem Aufsatz mit der Frage eines theologischen Dialogs für das orthodoxe Judentum auseinander. Er kritisiert die Tendenz, Soloveitchiks Position als unveränderlich zu verabsolutieren, und stellt auch die Möglichkeit der Trennung von sozialen bzw. gesellschaftlichen und theologischen Fragen im Dialog infrage.

»Gerade weil das Judentum alles in Bezug auf das Göttliche sieht, ist selbst die Diskussion des Wetters zwischen Gläubigen eine theologische Diskussion. Es erscheint mir ziemlich gekünstelt, zwischen sozialen und politischen Fragen einerseits und theologischen Fragen andererseits zu unterscheiden.«[74]

Wie das Verständnis eines theologischen Dialogs von katholischer Seite her zu bestimmen ist, wird in den Schlussfolgerungen des dritten Teils näher zu untersuchen sein. Das Erfordernis der Übersetzung kann auch in einem weiteren Rahmen gefasst werden.

---

71 Musall, Frederek: The Concept of Revelation in Judaism. In: Tamer, Georges (Hg.): The Concept of Revelation in Judaism, Christianity and Islam (Key Concepts in Interreligious Discourses 1). Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 1–56, hier 3.

72 Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 48.

73 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 50.

74 Rosen, David: Ist theologischer Dialog mit dem Christentum für das orthodoxe Judentum möglich? In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 159–163, hier 161.

So ist eine gemeinsame Herausforderung sicherlich, das eigene Selbstbild innerhalb einer sich primär säkular verstehenden pluralen Gesellschaft zu vermitteln. Die Übersetzungskategorie stellt hier die Anforderung, im Dialog breiter wirksam und verstanden zu werden. Interreligiöse Gespräche werden nicht selten als Spezialdiskurse von Fachpersonen gesehen, die wenig mit den alltäglichen Erfahrungen von Menschen in Gemeinden und in der Öffentlichkeit zu tun haben. Das daraus entstehende Problem eines Generationenwandels im Dialog wurde bereits angesprochen.

2. Transformationen in der jüdisch-orthodoxen Sicht auf das Christentum

Die vorgestellte Kontroverse hat deutlich gemacht, dass innerhalb der jüdischen Orthodoxie durch die »rabbinischen Erklärungen zum Christentum«[75] 2015 und 2017 wichtige Entwicklungen im jüdisch-christlichen Dialog angestoßen wurden.[76] Traditionshermeneutisch interessant ist die Art und Weise, wie eine positive Sicht auf das Christentum etabliert wird. Auf die von Ahrens dargestellten positiven Bewertungen des Christentums von Rabbinern und Gelehrten in der Geschichte referiert auch die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun*. Der traditionshermeneutische Ansatz der Erklärung ist, »positive Beurteilungen des Christentums nahezubringen, die innerhalb der Tradition vertreten, aber wenig gelehrt wurden und deshalb in der Regel wenig bekannt sind«[77]. So sind »viele Aussagen nicht neu, sondern integraler Bestandteil der jüdischen Tradition«[78]. Die Bezugnahmen sind erforderlich, denn für »orthodoxe Rabbiner ist es natürlich wichtig, dass die Position zum Status des Christentums halachisch, also religionsrechtlich, einwandfrei ist«[79]. Diese Herangehensweise wurde auch kritisiert. David Berger wies auf die positive Interpretation von Moses Maimonides' Position zum Christentum hin, die so nicht von diesem intendiert gewesen sei:

> »The authors know very well that Halevi and even more vigorously Maimonides saw the divine plan in the establishment of Christianity (and Islam) as preparation for universal recognition of the truth of Judaism and the rejection of those religions. There is something disingenuous about citing only half the position.«[80]

---

75 Ahrens, Jehoschua: Katholizismus und jüdische Orthodoxie – Einführung in eine komplexe Beziehung. In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 11–40, hier 26.

76 Für eine Auseinandersetzung mit den beiden Erklärungen aus metaphorologischer Perspektive vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 111–138. Für eine Untersuchung verschiedener Aspekte der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* vgl. Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017.

77 Bollag: Auf dem Weg, 132.

78 Ebd. 130–131.

79 Ahrens: Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 33.

80 Berger, David: Vatican II at 50. Assessing the Impact of ›Nostra Aetate‹ on Jewish-Christian Relations. In: Tablet Magazine, 15.12.2015: https://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/195761/vatican-ii-at-50 (27.12.2022).

Eine solche Auswahl von Traditionsbezügen ist allerdings möglich, wie Rutishauser feststellt: »Problematischere Aussagen derselben rabbinischen Autoritäten über das Christentum werden übergangen, was gemäß der Methodik von Traditionsargumenten durchaus legitim ist.«[81] Die Autoren von *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* legen hier einen Zugang vor, durch den Traditionsbestände gehoben und anschlussfähig für eine dialogsensible Auslegung von Tradition werden. Das Dokument kann so eine Kontinuität wahren und gleichzeitig traditionsproduktiv sein. Dadurch wird eine Tradition des jüdisch-christlichen Dialogs mitgestaltet.

Die Neuformation ist auch in der jüngeren Erklärung feststellbar, wenn auch eher implizit. Die Quellen sind allerdings teilweise gleich.[82]

> »Die Struktur und auch Inhalt von ›Zwischen Jerusalem und Rom‹ ist ähnlich zur ersten orthodox-rabbinischen Erklärung von 2015. Das zeigt, dass ein grundlegender Konsens innerhalb der Orthodoxie bezüglich des jüdisch-christlichen Dialogs besteht. Der Inhalt des neuen Dokuments ist weniger weitgehend als bei ›Den Willen unseres Vaters im Himmel tun‹ und sprachlich viel zurückhaltender.«[83]

Im Dokument *Zwischen Jerusalem und Rom* wird der Prozesscharakter des Dialogs betont, wenn es heißt, dass »zwischen unseren beiden Glaubensgemeinschaften Vertrauen und Zuversicht wachsen konnten«[84]. Gegenüber einem Dialog in theologischen Fragen ist man zurückhaltend und »unüberbrückbare[] theologische[] Differenzen«[85] werden mehrfach betont. Die Autoren von *Den Willen unseres Vaters im Himmel* tun formulieren die Transformation in der Sicht des Christentums expliziter, wenn sie schreiben, nun »können wir Juden die fortwährende konstruktive Gültigkeit des Christentums als unser Partner bei der Welterlösung anerkennen«[86].

Beide Dokumente zeigen eine Spannung innerhalb der jüdischen Orthodoxie in Bezug auf die Möglichkeiten eines theologischen Dialogs. Gregor Hoff stellt die These auf, dass viele Formulierungen und Argumentationslinien von *Zwischen Jerusalem und Rom* einen Dialog mit »implizite[r] Theologizität«[87] zeigen. Wie dieses Spannungsfeld auch in Blick auf die katholische Haltung zum Staat Israel im Dialog ausverhandelt wird, ist unter anderem Thema in den nun folgenden Perspektiven dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie.

---

81 Rutishauser: Eine jüdische Theologie, 178.

82 Ahrens: Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 37.

83 Ebd.

84 Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom, 6.

85 Ebd. 12.

86 Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, Nr. 3.

87 Hoff, Gregor: Identität in Beziehung – zur theologischen Transformation des jüdisch-christlichen Dialogs. In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 164–171, hier 166.

Zwischenreflexion

Der zweite Teil widmete sich dem Zusammenhang von Tradition und Rezeption anhand verschiedener traditionshermeneutischer Problemfelder. Entlang unterschiedlicher methodischer Perspektiven wurden in Kapitel 5 Transformationsprozesse in der Entstehung und Rezeption von *Nostra aetate* deutlich. Die Rezeption ist geprägt von zeitlichen Rhythmen, welche die Erinnerungen an das Konzil strukturieren. Jubiläen wurden als Rituale der Erinnerung identifiziert, die auch der Absicherung von Rezeption dienen. Gleichzeitig ist ein Generationenwechsel in der Konzilsrezeption erkennbar, der sich auch als Übergang der persönlichen Erinnerungen in ein kulturelles Gedächtnis zeigt. Traditionshermeneutische Implikationen wurden anhand der Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate* gezeigt. Transformationen konnten raumtheoretisch in Bezug auf einen weltkirchlichen Raum festgestellt werden.

Aus diesen Überlegungen heraus eröffnete sich der Problemhorizont der Konzilshermeneutik. Die Hermeneutikdebatte, die erneut durch die Ansprache Benedikts XVI. im Jahr 2005 angeregt wurde, konnte ebenso durch verschiedene Zugänge erhellt werden. Die programmatische Wirksamkeit des Textes wurde von den Aspekten des Raums und der Zeit her beleuchtet. Durch eine metaphorologische Analyse wurde wiederum der Zusammenhang von Metaphern und den Strukturen des Denkens deutlich. Die Komplexität von Traditionshermeneutik konnte entlang verschiedener biografischer Stationen von Benedikt XVI. und deren Einfluss auf die Hermeneutik der Reform gezeigt werden. Die Ansätze zur Weiterentwicklung der Hermeneutik der Reform spiegelten das gleiche Sprachproblem wider, das auch die Hermeneutikdebatte um die Rezeption des Konzils generell prägt.

Der zweite theologiegeschichtliche Fokus in Kapitel 7 zur Geschichte der Trennung von Christentum und Judentum machte die Komplexität der Rekonstruktion christlicher und rabbinisch-jüdischer »Anfänge« deutlich. Die unterschiedlichen Zugänge, die unter dem Label »Parting of the ways« zusammengefasst werden, verdeutlichen den Zusammenhang von Methoden und Erkenntnissen und heben die theologische Bedeutung methodologischer Reflexionen hervor. Eine Analyse der im Diskurs verwendeten Metaphern konnte Narrative im Zusammenhang mit der »Trennung der Wege« offenlegen.

In Kapitel 8 wurden Transformationen in der jüdischen Sicht des Christentums reflektiert. Eine Debatte in der *Herder Korrespondenz* gab Einblick in unterschiedliche Strö-

mungen und Positionen im Judentum und die unterschiedliche Deutung von Traditionsbeständen. Deutlich wurde dabei die Verschränkung unterschiedlicher Diskurse in der Bewertung des Christentums und des jüdisch-christlichen Dialogs. So spielten nicht nur historische Positionen eine Rolle, sondern auch denominationale Konfliktfelder und gesellschaftliche Vorannahmen, die wiederum in den Diskurs zurückwirkten. Die Transformationen, die in der jüdisch-orthodoxen Sicht auf das Christentum durch die Erklärungen von 2015 und 2017 deutlich wurden, haben traditionshermeneutische Erkenntnisse gezeitigt.

Die Analysen spezifischer Problemfelder des zweiten Teils werden nun im dritten Teil systematisiert, um Perspektiven einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie zu entwickeln. Die Erkenntnisse der kulturwissenschaftlichen, dekonstruktiven und philosophisch-theologischen Untersuchungen werden mit ihren Auswirkungen auf theologische Wissenschaftstheorie und Modellbildung eingeordnet.

Dritter Teil | Tradition in Bewegung: Perspektiven dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie

Diese Studie setzt sich mit der Bewegung, mit der Dynamisierung kirchlicher Tradition auseinander und versucht, Deutungskategorien im Zusammenhang mit dem Konzil zu verstehen. Ziel der Arbeit ist die Entwicklung einer fundamentaltheologischen Theorie der Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ausgehend vom Kontext der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs wird eine *dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie* entwickelt, die dem jüdisch-christlichen Dialog einen theologisch konstitutiven Ort in der eigenen Theoriebildung zuweist.

Dieses Anliegen wird im dritten Teil der Arbeit in verschiedene Richtungen hin entfaltet. Der letzte Abschnitt der Studie fasst zum einen Ergebnisse der bisherigen Analysen zusammen und stellt zum anderen den in dieser Studie neu entwickelten traditionshermeneutischen Zugang vor. Zunächst greift eine wissenschaftstheoretische Reflexion in *Kapitel 9* den Systematisierungsversuch der Konzilsrezeption in verschiedene Phasen auf, beleuchtet ihn kritisch und zeigt Alternativen auf. *Kapitel 10* fasst systematisch die Potenziale und Probleme theologischer Metaphern in Bezug auf Tradition und die Kategorien der Konzilshermeneutik zusammen. In *Kapitel 11* werden Voraussetzungen und Kriterien dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie benannt. Neben einer selbstkritischen Anfrage finden sich in diesem Abschnitt eingehende Überlegungen zum Begriff »dialogsensibel«, theologische und epistemologische Kriterien des Ansatzes, Anknüpfungspunkte für die Theologie und eine Benennung von Herausforderungen und Desideraten. *Kapitel 12* gibt abschließende Reflexionen zur Rückwirkung der Forschungsergebnisse auf fundamentaltheologische Konzepte und fragt nach den Auswirkungen auf die disziplinäre Gestalt der Fundamentaltheologie.

Der dritte Teil greift damit wichtige Ergebnisse der Analysen auf, verknüpft Problemlinien und erarbeitet hierauf aufbauend einen eigenen Zugang zur Rezeption und Hermeneutik des Konzils. Der dialogsensible Ansatz wird aus wissenschaftstheoretischer, fundamentaltheologischer und theologisch-interdisziplinärer Perspektive geprüft und in seinem Potenzial für die Theologie dargestellt.

Kapitel 9 | Konzilsforschung wissenschaftstheoretisch reflektiert

Die von verschiedenen kulturwissenschaftlichen, theologischen und sprachlichen Perspektiven geleiteten Reflexionen des zweiten Teils zeigten bereits, dass Geschichten über das Konzil in verschiedenerlei Weise erzählt werden. Konzilsforschung und Konzilsgeschichtsschreibung sind deshalb zur kritischen Selbstreflexion aufgefordert. Andreas Renz beschreibt verschiedene Ebenen und Bereiche der Konzilsrezeption. Rezeption sei ein »Vorgang, in dem die Kirche als Ganze eine Entscheidung der kirchlichen Autorität als wahr, verbindlich und glaubensfördernd anerkennt und sich zu eigen macht«[1]. Akteurinnen sind dabei das »ganze Volk Gottes, der ›sensus fidelium‹«[2], das Lehramt und die institutionelle Struktur und Verwaltung der Kirche sowie die Wissenschaft. Rezeption geschieht in der Aneignung »in allen Lebensbereichen der Kirche«[3], was explizit Liturgie, karitative Tätigkeiten, Lehre in Schule, Universität und Gemeinden etc. mit umfasst. Dies schließt unterschiedliche Modi wie »positive Bezugnahme«, »kritische Auseinandersetzung«, »inhaltliche Fortführung und Vertiefung wie die Korrektur« mit ein.[4] Die verschiedenen Dimensionen der Konzilsrezeption zeigen die Komplexität von Rezeption und ihrer Erforschung. Die verschiedenen genannten Akteurinnen und Akteure bringen unterschiedliche Standpunkte ein. Konzilsgeschichtsschreibung meint an dieser Stelle nicht nur die historische Forschung, sondern die verschiedenen Narrative über das Konzil und seine Rezeption, die aus dieser Standpunktbezogenheit entstehen.

1. Phasen der Konzilsrezeption: Theoretisches Hilfsmittel oder problematisches Konstruktionsprinzip?

Es verwundert vielleicht, dass die Phaseneinteilung der Konzilsrezeption in einer Studie zur Rezeption und Hermeneutik des Konzils bisher noch nicht thematisiert wurde. Dies

1 Renz: Die Stärkung des »geistlichen Bandes«, 76.
2 Ebd.
3 Ebd.
4 Alle Zitate ebd.

hat mehrere Gründe. Zum einen sollten andere analytische Perspektiven im Zentrum der Auseinandersetzung stehen. Zum anderen enthält die Phaseneinteilung verschiedene Elemente, die normativ angelegt sind und bestimmte Erwartungshaltungen in Bezug auf das Konzil implizieren. Forschenden ist bewusst, dass eine Klassifizierung nie homogen und trennscharf gelingen kann, will sie der Komplexität eines solchen Vorhabens gerecht werden. Dennoch ist die Einteilung der Konzilsrezeption in »drei Phasen« in der »Konzilsforschung konsensfähig«.[5] Die Frage ist allerdings, ob durch die Anwendung einer solchen Einteilung nicht weiterhin bestimmte Narrative der Konzilshermeneutik reproduziert werden, wie etwa eine Gegenüberstellung der Pole Kontinuität und Diskontinuität. Die Phaseneinteilung wird deshalb kritisch dargestellt und hinterfragt mit dem Ziel, Auswirkungen auf die Hermeneutik und Rezeption des Konzils offen zu legen.

Ausgangspunkt für die Phaseneinteilung ist die Wahrnehmung einer Dialektik im Rezeptionsgeschehen, die bereits bei Ratzinger/Benedikt XVI. deutlich wurde und die u.a. auch Hermann Pottmeyer beschreibt. In dieser Dialektik deutet sich das Narrativ an, das auch Eingang in die Weihnachtsansprache Benedikts gefunden hat. Ein nach dem Konzil immer wieder auftretender Überschwang in der Absetzung vom »neuscholastischen Kirchentyp«[6], sowohl unbewusst als auch intentional, stand gegenteiligen Reaktionen gegenüber. Solche artikulierten etwa, das Zweite Vatikanum habe »keinen dogmatischen Anspruch erhoben, sondern nur pastoralen Charakter«[7]. Die bereits erwähnte Polarisierung von »Geist« und »Buchstaben« gehört ebenso in diese Gegenüberstellung. Anhand dieser »dialektischen Struktur« beschreibt Pottmeyer »jene zwei Phasen der bisherigen Rezeptionsgeschichte [...], die wir zum gegenwärtigen Zeitpunkt überblicken können«.[8] Dies sei zunächst die »*Phase des Überschwangs*«, in der in den Hintergrund geriet, »daß das Konzil in einer Kontinuität steht und dieselbe auch wollte«.[9] In der darauffolgenden »*Phase der Enttäuschung* oder – wie andere sagten – der *Wahrheit*« trat die »Beharrungskraft einer so großen Institution und ihrer geschichtlichen Prägung« stärker hervor.[10] Traditionsbestände der Kirche vor dem Konzil standen »mit den Neuansätzen oft in einer nicht vermittelten Spannung«[11]. Mariano Delgado und Michael Sievernich setzen den Beginn dieser Phase vorsichtig zwischen den Jahren 1968–1971 an.[12] Pottmeyer verortet sich selbst Mitte der 1980er Jahre am Ende dieser Phase und formuliert eine Anforderung an katholische Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie.

> »Die Aufgabe, die sich jetzt am Ende der zweiten Phase nachkonziliarer Rezeptionsgeschichte stellt, besteht darin, das, was an der vorkonziliaren Theologie verbindlich ist,

5 Beide Zitate Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 15.

6 Pottmeyer, Hermann J.: Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils. In: Pottmeyer, Hermann Josef/Alberigo, Giuseppe/Jossua, Jean-Pierre (Hg.): Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf: Patmos 1986, 47–55, hier 53.

7 Ebd.

8 Beide Zitate ebd. 54.

9 Beide Zitate ebd.

10 Beide Zitate ebd.

11 Ebd.

12 Vgl. Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 15–16.

auf der neu gewonnenen Basis einer communio-Ekklesiologie und einer christlichen Anthropologie, die ein Eintreten für die Menschenwürde fordert, anzueignen.«[13]

Die hier von Pottmeyer beschriebene Aufgabe der Theologie spiegelt wider, dass Konzilsrezeption ganz wesentlich mit Fragen der Ekklesiologie verbunden ist.[14] Dies zeigte auch die Analyse der Weihnachtsansprache, die zum einen durch die Anbindung an die Auseinandersetzung mit den Anfragen an das Konzil durch traditionalistische Kreise kirchenpolitisch kontextualisiert und zum anderen im Werk Ratzingers/Benedikts XVI. verortet wurde. Auch wenn Benedikt XVI. die Kategorien des Bruches und der Kontinuität in ihren Extremen ablehnt, so bezieht er sich doch auf die dargestellte Dialektik. Die Hermeneutik der Reform bestimmt er als »Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität«[15]. Wie Koch darstellte, meint diese Erneuerung vor allem eine Umkehr und ein Auffinden einer eigentlichen Gestalt der Kirche. Im Hintergrund steht auch hier das Bild einer *societas perfecta*. Die damit zusammenhängenden Problematiken wurden bereits erläutert.

Die Phaseneinteilung suggeriert eine Homogenität verschiedener Positionen im Rezeptionsgeschehen, die der Heterogenität dieses Prozesses nicht gerecht wird. Dies wird auch an den unterschiedlichen Traditionskonzepten deutlich, die im Diskurs präsent sind. Erzeugt werden außerdem bestimmte Erwartungshaltungen, die die Erforschung der Konzilsrezeption wiederum beeinflussen.

Bei der Rezeption des Konzils im pastoralen Bereich gelte es laut Michael Quisinsky zu bedenken, dass die meisten katholisch Getauften die Texte des Konzils nicht oder nur in kurzen Ausschnitten gelesen haben und dennoch das Konzil rezipieren. Das Konzil sei auch für sie eine Zäsur und ein Erlebnis im Glaubensleben gewesen, das »einen vielgestaltigen, dabei nicht unbedingt strukturierten Gesprächs- und Dialogprozess in Gang setzte«[16]. Diese Ebene der Rezeption gewinnt eine eigene Dynamik, die sich durch die beiden beschriebenen Phasen der Konzilsrezeption durchzieht. Pottmeyer sieht die Notwendigkeit einer neuen Rezeptionsphase gekommen:

> »Wohl ist eine neue Phase im Rezeptionsprozeß fällig, die den Streit der selektiven Interpretation untereinander beendet und den Buchstaben der Konzilstexte im ›Geist‹ des Konzils mit Hilfe einer Hermeneutik deutet, die dem Charakter des Vaticanum II als Konzil des Übergangs gerecht wird.«[17]

Als Charakteristik für ein solches Konzil des Übergangs bezeichnet Pottmeyer die Absicht, dass man »mit beredten Worten für einen Aufbruch gewinnen und zugleich Kon-

13 Pottmeyer: Vor einer neuen Phase, 54.

14 Vgl. Quisinsky, Michael: Buchstabe und Geist. Abschluss des Konzils – Beginn seiner Rezeption. In: Dietrich, Thomas/Herkert, Thomas/Schmitt, Pascal (Hg.): Geist in Form. Facetten des Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 63–99, hier 64. Quisinsky zitiert hier: Routhier, Gilles: La réception d'un concile (Cogitatio Fidei 174). Paris: Les éditions du Cerf 1993, 64f.

15 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 11.

16 Quisinsky: Buchstabe und Geist, 67. Quisinsky bezieht sich hier auf eine Beobachtung von Villemin, Laurent: L'herméneutique de Vatican II: enjeux d'avenir. In: Bordeyne, Philippe/Villemin, Laurent (Hg.): Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle (Cogitatio Fidei 254). Paris: Les éditions du Cerf 2006, 247–262, hier 255.

17 Pottmeyer: Vor einer neuen Phase, 65.

tinuität bewahren will«[18]. Delagado und Sievernich setzen den Beginn der dritten Phase des Konzils mit der außerordentlichen Bischofssynode im Jahr 1985 an. Die beiden Forscher beschreiben diese Phase der Konzilsrezeption als eine, die durch »eine intensive Konzilsforschung und ein wissenschaftliches Ringen um die Interpretation des Konzils gekennzeichnet [ist], aber auch durch ein eher defensiv eingestelltes römisches Lehramt«[19]. Wir erinnern uns: dies ist auch die Zeit, in der sich Ratzinger, bereits Präfekt der Glaubenskongregation, in den Verhandlungen mit der Piusbruderschaft mit der Hermeneutik des Konzils und traditionalistischen Deutungen beschäftigt.

Walter Kasper, der Sondersekretär der Bischofssynode war, bezeichnet in seinem 1986 erschienen Kommentar zum Schlussdokument der Synode die dritte Phase als »Phase eines neuen Realismus der christlichen Hoffnung«, die sich von einer »Phase des Enthusiasmus und der Polarisationen und Frustrationen« absetze.[20] Delgado und Sievernich sprechen auch die »Gefahr der Rezeptionsverweigerung«[21] von Seiten traditionalistischer, aber auch stark progressistischer Gruppen an. Diese Nicht-Rezeption gebe es vor allem auf institutioneller Ebene der römischen Kurie. Auch eine vierte Phase wird in der Literatur beschrieben. Deren Charakteristik sei noch sehr unterschiedlich und sei abhängig von der jeweiligen Deutung des Konzils, so Kardinal Kurt Koch.[22] Ein Interesse am Konzil sei bei vielen spürbar und auch die Ansicht, dass »seine wegweisenden Impulse angesichts von neuen Herausforderungen fruchtbar«[23] gemacht werden sollen. Andererseits sind viele Anliegen des Konzils noch nicht verwirklicht.

Die einzelnen Dynamiken und Vertreter*innen der vorgestellten Phasen können an dieser Stelle nicht ausführlicher diskutiert werden. Stattdessen sollen zwei Fragen gestellt werden. Verwendet man die Phaseneinteilung als theoretisches Hilfsmittel, um Tendenzen fassen zu können, wäre es dann an der Zeit, mit dem Pontifikat von Papst Franziskus eine nächste Phase der Rezeption zu beschreiben? Wie in den vorangegangenen Analysen deutlich wurde, orten Forscher*innen seit dem Pontifikatswechsel eine solch neue Phase, in der weniger Überlegungen zur Verbindlichkeit und Hermeneutik, sondern wieder verstärkt der Umsetzung und Kontextualisierung der Konzilstexte im Mittelpunkt stehen.

Es taucht allerdings auch die generelle Anfrage auf, ob solche Phaseneinteilungen sinnvoll und gewinnbringend sind, oder ob sie als Konstruktionsprinzip vorhandene Polaritäten nicht noch verstärken. Die Diskussion um die Bezeichnungen »Kontinuität«, »Bruch«, »Diskontinuität« und »Reform« gewinnt insofern davon, als durch die Phaseneinteilung Positionen klarer deklariert werden können und hier auch ihre Dekonstruktion ansetzen kann. Die Begriffe »vorkonziliar« und »nachkonziliar«, die in der Forschungsliteratur immer wieder auftauchen und auch in dieser Studie verwendet werden, zeigen exemplarisch ein zeitliches und theologisches Spannungsfeld. Das Zweite Vatikanische Konzil war eine Zäsur in der Theologiegeschichte. Die Präfixe »vor«

---

18 Ebd. 48.

19 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 16.

20 Beide Zitate Kasper: Kommentar, 54.

21 Delgado/Sievernich: Zur Rezeption und Interpretation, 17.

22 Vgl. Koch: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition, 23.

23 Ebd.

und »nach« kennzeichnen dies. Sie setzen die Kirchen- und Theologiegeschichte vor und nach dem Konzil miteinander in ein zeitliches und auch räumliches Verhältnis. Allerdings enthalten sie manchmal auch implizite ekklesiologische Annahmen und können somit zu ekklesiologischen Bestimmungsworten werden. Die Komplexität dieses Verhältnisses ist unausweichlich und sowohl die Schwierigkeiten einer Phaseneinteilung der Konzilsrezeption als auch Deutungskonflikte zeigen dies. Die Bewegung kirchlicher Tradition wird anhand der Deutung des Zweiten Vatikanums gut sichtbar. Rezeptionsforschung muss als Teil dieser Dynamik ein selbstkritisches Moment enthalten und sich differenziert zu der Tradition verhalten, in der sie steht. Ein solcher »Korrektiv-Modus« ist auch im Zusammenspiel der konstitutiven Größen kirchlicher Tradition begründet, welche die Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* nennt:

> »Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen.« (DV 10)

Die Phaseneinteilung der Konzilsrezeption ist vor diesem Hintergrund kritisch zu sehen. Im folgenden Abschnitt wird deshalb auch ein alternativer Ansatz dargelegt.

2. Rezeptionsforschung (selbst)kritisch betrachtet

Forschung ist auf Sprachformen angewiesen. Theoretische Konstrukte wie eine Phaseneinteilung der Rezeption, aber auch eine Benennung unterschiedlicher Positionen sind aus erkenntnistheoretischer Sicht sowohl Notwendigkeit wie Problem. Sprachformen beeinflussen als Kategorien des Denkens nämlich auch die Konstruktion von Konzepten. Die vorliegende Arbeit ist davon nicht ausgenommen. Bestehende Narrative des Konzils können so reproduziert und verstärkt werden.

Die Beschäftigung mit Forschungsliteratur zum Zweiten Vatikanischen Konzil hat zwei Dimensionen: zum einen analysieren Forscher*innen die Konzilsdokumente, das Konzil selbst sowie seine Rezeption auf einer Metaebene. Zum anderen stellt ihre Analyse wieder einen Rezeptionsschritt dar, den es traditionshermeneutisch zu betrachten gilt. Die beiden Dimensionen der Analyse und Rezeption können nicht getrennt werden und bilden auch in der vorliegenden Darstellung ein Spannungsfeld.

Quisinsky weist darauf hin, dass die Konzilsforschung von »der Tendenz geprägt [ist], nach grundsätzlichen Linien oder Themen zu suchen, die zugleich eine Verständnishilfe für das Konzil als Ganzes sind«[24]. Eine solche Orientierung an zentralen thematischen Linien stellt eine alternative Systematik zu einer zeitlichen Phaseneinteilung dar, die stark an der Dialektik der Konzilsrezeption orientiert ist. Zur Frage, welche thematischen Linien in der Konzilsrezeption fokussiert werden, muss allerdings kritisch ergründet werden, »wie diese Linien und Verständnishilfen selbst aus einer spezifischen

24 Quisinsky: Buchstabe und Geist, 73.

Konzilsrezeption erwachsen sind«[25]. Als Beispiel für solche Linien nennt er die Charakterisierung des Konzils als Ereignis (Giuseppe Alberigo), als Prozess (Kardinal Karl Lehmann) oder einen dem Konzil eigenen Stil (John W. O'Malley).[26] Die Erforschung der Konzilsrezeption kann demnach weniger entlang verschiedener Phasen untersucht werden, sondern anhand konkreter Rezeptionsschritte: in der Forschung (z.B. anhand der genannten Ansätze), in der Kirche (Überarbeitung des CIC, des Katechismus, anhand der Lehrpraxis und der Rolle der Glaubenskongregation) oder der Entwicklung bestimmter Themenfelder (z.B. die für Synoden aufgegriffenen Bereiche Familie und Synodalität). In der Forschung sind solche Ansätze bereits etabliert, wie die genannten Untersuchungen zur Entwicklung des interreligiösen Dialogs und zur Rezeption von *Nostra aetate* gezeigt haben.

Quisinsky spricht mehrere wichtige Aspekte an. Dazu gehört die Kontextualität bestimmter Anliegen und Themen, die in einer weltweiten Konzilsrezeption besteht. In der Reflexion der weltkirchlichen Dimension wurde dies daran deutlich, dass nicht überall Hermeneutik-Fragen als so wichtig erachtet werden, wie dies im deutschsprachigen oder europäischen Raum der Fall ist. In der Konzilsrezeption können auch bestimmte Traditionsbildungen beobachtet werden, die wiederum kritisch reflektiert werden müssen. Die Debatte über die Konzilshermeneutik ist nämlich auch durch Fremdzuschreibungen geprägt, die dem Selbstverständnis der jeweiligen kirchlichen Verantwortungsträger*innen oder Forscher*innen nicht entsprechen (man denke etwa an eine sehr starre, kontinuitätsbetonte Auslegung der Hermeneutik der Reform durch traditionalistische Kreise, die immer wieder zu einer Hermeneutik der Kontinuität wird). Schließlich steckt in Quisinskys Aussage die Frage nach Transparenz. Die Offenlegung der eigenen Perspektive und der jeweiligen Herangehensweise stellt ein wichtiges Element einer dialogsensiblen Rezeptionstheorie dar. Hier kann der jüdisch-christliche Dialog wichtige Impulse bieten. Innerhalb des Dialogs ist es nämlich umso notwendiger, die eigene Perspektive offenzulegen, um gegenseitiges Verständnis zu generieren und Vertrauen aufzubauen.

Magnus Striet bringt die notwendige Standpunktgebundenheit in der Interpretation des Konzils folgendermaßen auf den Punkt:

> »Das differenzierte Spektrum an Interpretationen zeigt zunächst zweierlei: Erstens gibt es kein von Interessen freies Verstehen des Konzils. Wer meint, es gebe einen von eigenen Optionen freies ›objektives‹ Verstehen des Konzils, zeigt sich unaufgeklärt gegenüber dem Verstehen dessen, was ›Verstehen‹ ist und wie es sich organisiert. Es

---

25 Ebd.

26 Vgl. ebd. 74. Die genannten Forscher legen diese Deutungen etwa dar in: Alberigo, Giuseppe: Ein epochaler Übergang? In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band 5: Ein Konzil des Übergangs. September–Dezember 1965. Deutsche Ausgabe hg. von Günther Wassilowsky. Mainz: Grünewald/Leuven: Peeters 2008, 655–741; Lehmann, Karl: Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil. In: Hierold, Alfred E. (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang? Münster: LIT Verlag 2004, 57–74; O'Malley, John W.: The style of Vatican II. The ›how‹ of the church changed during the council. In: America Vol. 188 (2003) H. 6, 12-15.

> gibt eine solche Objektivität nicht, genauso wenig wie ›die‹ objektive, göttliche Liturgie gibt. Was es gibt, sind menschliche Versuche zu verstehen, und die Wirklichkeiten, in denen wir leben,[3] zu gestalten. Und dies in der Hoffnung, dass diese Gestaltung Gott gemäß ist. Zweitens signalisiert das Spektrum an Interpretationen, dass eine selbstverständlich akzeptierte Tradition dessen, was das Katholische ausmacht, nicht mehr existiert.«[27]

Solch ein »Wegbrechen von Selbstverständlichkeiten«[28] ortet Striet nicht nur innerhalb eines »Bewusstseins von Modernität«[29], sondern als bereits in der Kirchengeschichte immer wieder aufgetretene Herausforderung. Die Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen konnte dies bereits ausführlich zeigen. Nun stellt sich die Frage, ob eine Hermeneutik der Reform katholische Tradition vor diesem Hintergrund nicht zu harmonisch sieht. Benedikt XVI. wendet eine geschichtliche Hermeneutik an, allerdings wird der Ort der Schuldhaftigkeit eher außerhalb der (wahren) Kirche abgesteckt. Mit Blick auf die Israeltheologie – und viele andere Bereiche – ist jedoch klar, dass ein harmonisches Bild der katholischen Tradition nicht bestehen kann. Der eigenen Schuld kann die Kirche nicht ausweichen. Siegfried Wiedenhofer spricht einen ähnlichen Gedanken in der Diskussion nach dem oben vorgestellten Vortrag von Kardinal Koch an.

> »Wie viel Bruch ist nötig? Wenn man vom individuellen Glauben ausgeht, dann ist zwischen dem Zustand des Sünder-Seins – nach Sündenbekenntnis und Vergebungszusage – ein Bruch. Nun kann das natürlich nicht direkt auf die Kirche übertragen werden, denn es gibt einen klaren Unterschied der Verheißung, die Verheißung der Unzerstörbarkeit und Unfehlbarkeit der Kirche. Aber die Frage ist doch, wenn zum Beispiel ein Papst im Namen der Kirche ein Sündenbekenntnis für die Sünden der Kirche spricht und sozusagen die Vergebungszusage im Namen der Kirche empfängt, was ist das dann? Ist das nicht auch eine Art Bruch?«[30]

Koch antwortet daraufhin, dass »eines der Grundprobleme darin besteht, dass das Wort ›Bruch‹ sehr verschiedene Konnotationen hat«[31]. Der Ort dieser Feststellung überrascht

---

27 Striet, Magnus: Vatikanum 2.0. Eine andere Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Dietrich, Thomas/Herkert, Thomas/Schmitt, Pascal (Hg.): Geist in Form. Facetten des Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 100–113, hier 101–102. Mit der Ziffer 3 verweist Striet auf folgende FN: »So der programmatische Titel eines Buches von H. Blumenberg, Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1988« (ebd. FN 3).

28 Striet: Vatikanum 2.0, 102.

29 Ebd.

30 Wiedenhofer, Siegfried, in der abgedruckten Diskussion zu Koch, Kurt Cardinal: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. In: Benedikt XVI. und sein Schülerkreis/Koch, Kurt Kardinal (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform. Augsburg: Sankt Ulrich 2012, 52.

31 Koch, Kurt, in der abgedruckten Diskussion zu Koch, Kurt: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. In: Benedikt XVI. und sein Schülerkreis/Koch, Kurt Kardinal (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform. Augsburg: Sankt Ulrich 2012, 55–57, hier 55.

zunächst. Warum? Weil solch eine grundlegende Reflexion der verschiedenen Hermeneutik-Kategorien in der im Vortrag gegebenen Charakteristik Platz hätte finden sollen. In den weiteren Ausführungen nennt Koch einige Punkte, die sein Vorverständnis der Kategorie des Bruches erläutern. So würde er »Veränderungen, Weiterentwicklungen und Neues […] nicht mit dem Begriff des Bruches bezeichnen«[32]. Er bestätigt auch, dass die Deutung des Konzils als Bruch durch einen »*modus recipientis*«[33] geprägt sei. Das Wort »Bruch« benenne »[i]m Grunde […] eine gewaltsame Tätigkeit«, sei aber heute »weithin normal geworden«.[34] Koch stellt fest: »Wir müssen uns deshalb darüber verständigen: Was ist jeweils gemeint, wenn von einem Bruch die Rede ist?«[35] Koch benennt damit ein wichtiges Erfordernis, das in dieser Studie mehrfach hervorgehoben wurde. Darüber hinaus stellt sich allerdings die Frage, inwieweit Bruch nicht auch ein notwendiger Vorgang ist: indem etwas aufgebrochen wird, um Neues zu entdecken oder zerbrochen wird, weil es problematisch geworden ist. Diese Brüchigkeit schließt an die Notwendigkeit des Schuldeingeständnisses der Kirche an, die an anderer Stelle reflektiert wurde.

In der Weihnachtsansprache bestimmt Benedikt XVI. kurz, worin er den Bruch der Hermeneutik der Diskontinuität sieht. Allerdings ist die kirchliche und öffentliche Diskussion um die von ihm in dieser Bestimmung verwendeten Termini wie z.B. »der Geist des Konzils«[36], »das Verhältnis von Kirche und Moderne«[37] oder »die Natur der wahren Reform«[38] teilweise von polarisierenden bis hin zu ideologischen Vorannahmen geprägt, was eine genauere Differenzierung erforderlich macht. Die dargestellte Diskussion führt mitten hinein in die Bedeutung theologischer Sprache und ihre Bewertung zwischen Sprachspiel und Erkenntnistheorie. Von dieser Spannung sind besonders theologische Metaphern betroffen, die in der bisherigen Arbeit sowohl methodisch als auch inhaltlich thematisiert wurden und denen im Folgenden ein systematischer Blick gilt.

---

32 Ebd.

33 Ebd. 56.

34 Beide Zitate ebd. 55.

35 Ebd.

36 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 11: »Die Hermeneutik der Diskontinuität birgt das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche in sich. Ihre Vertreter behaupten, dass die Konzilstexte als solche noch nicht wirklich den Konzilsgeist ausdrückten. […] Mit einem Wort, man solle nicht den Konzilstexten, sondern ihrem Geist folgen.«

37 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 14.

38 Ebd. 16: »Genau in diesem Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen liegt die Natur der wahren Reform.«

Kapitel 10 | Potenziale und Probleme theologischer Metaphern: Die Erkenntnistheorie von Traditionsmetaphern

In den theoretischen Überlegungen zum Traditionsbegriff, den methodologischen Reflexionen und den durchgeführten Diskurs- und Textanalysen wurde immer wieder auf metaphorische Sprache oder die metaphorische Gestalt theologischer Formulierungen hingewiesen. Als methodischer Zugang wurde dafür die kognitive Metapherntheorie gewählt. Dabei zeigt sich eine zweifache Bedeutung theologischer Metaphern: Sie dienen einerseits dazu, theologische Theorien durch Bezüge zur Alltagssprache besser zugänglich und verständlich zu machen. Andererseits werden durch theologische Metaphern komplexe theologische Konzepte strukturiert und benannt, deren Bedeutung sich nicht auf den ersten Blick erschließt und die eine stabilisierende Funktion für implizite theologische Überzeugungen haben können. Dementsprechend können Metaphern den Zugang zu theologischem Wissen und Glaubenserfahrungen vereinfachen oder auch erschweren. Ist die Reflexion dieser Sprachformen notwendig und sinnvoll? Oder geht es hier nur um einen selbstreferenziellen Diskurs? Und wie stellt sich der Zusammenhang von Metaphern und Erkenntnistheorie dar?

Die traditionshermeneutischen Kategorien, die in der Debatte um die »richtige« Rezeption des Konzils den Diskurs prägen, weisen einige Eigenschaften solcher Metaphern auf. Eine Hermeneutik der Reform und eine Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches können ausgehend von Delgados und Sievernichs Bestimmung als eine begriffliche Metapher verstanden werden, da sie im Laufe der Rezeption ein größeres Sinnkonglomerat angesammelt haben.[1] Mit einem Blick auf die vorgestellte Systematik der kognitiven Metapherntheorie von Lakoff und Johnson können hier komplexe Strukturmetaphern ausgemacht werden, ebenso wie Elemente grundlegender Orientierungsmetaphern. So setzen Kontinuität und Diskontinuität auf eine Orientierung in einem Zeitschema, während Bruch auf ein räumliches Orientierungsschema hindeutet. Bei jeder Metapher stellt sich die Frage, was mit ihr genau ausgedrückt werden möchte, denn die gewählte Metapher prägt auch die Analyse, wie mit Verweis auf Helmut Zander bereits

1 Zum Konzept einer solchen begrifflichen Metapher vgl. S. 211ff. dieser Studie.

im ersten Teil im vierten Kapitel erläutert wurde: »Einmal mehr ist auch hier die Auswahl der Metaphern eine entscheidende Weichenstellung für die Analyse.«[2]

Welche Art von Metapher verwendet wird und was mit ihr gemeint ist, wird wesentlich von theologischen Konzepten mitbestimmt. Ekklesiologische Vorstellungen genauso wie traditionshermeneutische Vorannahmen haben einen großen Einfluss. Aus diesem Grund ist die Verständigung über die verwendeten Sprachformen theologisch erforderlich.

1. Traditionshermeneutische Metaphern und ihre erkenntnistheologische Funktion

Im Anschluss an Lakoff und Johnson und ihren Beitrag zur kognitiven Metapherntheorie wurden Metaphern nicht bloß als Veranschaulichungsformen, sondern als Kategorien und Strukturen des Denkens definiert. Die bisherigen Analysen zeigten, dass eine solche Theorie für theologische und kirchliche Diskurse plausibel und anschlussfähig ist. Wie festgestellt wurde, sind besonders die impliziten theologischen Konzepte in Metaphern der Dekonstruktion bedürftig. Das Zweite Vatikanische Konzil brachte einen *metaphorischen* Umbruch: Metaphern im israeltheologischen Diskurs veränderten sich, wie z.B. die Verwendung von Weg- oder Familienmetaphern deutlich machte. Es vollzog sich aber vor allem ein *metaphorologischer* Umbruch, indem der erkenntnistheologische Rahmen und die Deutung bisheriger Konzepte und Metaphern verändert wurden.[3] Das Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung* hebt dies in Bezug auf die Erklärung *Nostra aetate* hervor: »In Nummer vier stellt sie die Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum in einen neuen theologischen Rahmen.«[4]

Hier zeigt sich der Zusammenhang mit erkenntnistheoretischen Überlegungen. Was auf den ersten Blick wie ein methodisch gewagtes Unterfangen erscheinen könnte, legt bei genauerem Hinsehen eine Möglichkeit zur Entwicklung und Etablierung alternativer Denkwege offen.

> »Eine metaphorologisch reflexive Theologie kann […] [d]ie untergründige Prägekraft theologischer Modelle aufzeigen, d.h. ihre Fortsetzung in anderen theologischen Feldern, aber auch in der Gestaltung und Organisation theologischer Disziplinen und des Glaubenslebens in den Blick bringen. Sie kann damit sowohl zu einer Vernetzung theologischer Disziplinen als auch zu einer Vernetzung von Theologie und Glaubenspraxis beitragen.«[5]

Für den Bereich des jüdisch-christlichen Dialogs und der Israeltheologie ist solch eine Vernetzung notwendiger denn je. Trotz zahlreicher Initiativen und des Engagements

2 Zander: »Europäische« Religionsgeschichte, 48.

3 Für detailliertere Überlegungen zu diesen beiden Umbrüchen vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 139–143.

4 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, Vorwort.

5 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 405.

vieler Einzelner zeigt sich doch das Erfordernis, für den Dialog eine gesellschaftlich breitere Basis zu gewinnen und Errungenschaften aus dem jüdisch-christlichen Dialog für das Gespräch mit anderen Religionen wirksam zu machen. Der israelische Jesuit David Neuhaus benennt eine große Herausforderung des jüdisch-christlichen Dialogs darin »to broaden the dialogue, using the transformation of the relationship between Jews and Catholics as a model«[6]. Eine aus dem jüdisch-christlichen Dialog erwachsene Dekonstruktion abwertender Theologien und Narrative kann nämlich oft nicht für das Verhältnis zu anderen Religionen beobachtet werden, obwohl *Nostra aetate* auch diese religiösen Traditionen thematisiert. Trotz der von christlicher Seite so empfundenen besonderen Verbindung zu Israel und zum Judentum darf keine gemeinsame Frontstellung gegenüber dem Islam entstehen, wie dies teilweise in einer »modern political ideology of Jewish-Christian exclusivism«[7] geschieht.

Der erkenntnistheoretische Diskurs kann hier von einer metaphorologischen Perspektive profitieren. Weil Metaphern im Diskurs vor allem implizit wirken, gewinnt eine metaphorologisch reflektierte Theologie auf diese mitgemeinten Konzepte einen besseren Zugriff und Einfluss. Nicht zuletzt müssen alternative Metaphern oder erkenntnistheoretische Rahmungen bzw. Denkwege eröffnet werden, um theologische Erkenntnisse einer erneuerten Israeltheologie in alltägliche Sprachformen, Handlungen und Diskurse einbringen zu können. Denn für das alltägliche kirchliche Handeln und Sprechen ist die Dekonstruktion ohne ein Angebot an Alternativen oft schwierig. Der Logik von Wissensproduktion folgend, muss auf die Dynamik des Diskurses reagiert werden. Ist ein Diskurs also beispielsweise durch viele Metaphern geprägt, gilt es hier anzusetzen und die Metaphern kritisch zu analysieren. Ein daraus folgender Zuwachs an Wissen führt dann zur Umstellung von Traditionen. Dies wurde in unterschiedlicher Weise deutlich. Einen Wissenszuwachs in historischer Hinsicht bringen neue Theorien zur Verflechtung von Judentum und Christentum in den ersten Jahrhunderten. Neues methodologisches Wissen entsteht durch die Methodenerweiterungen, die z.B. die *cultural turns* brachten. In erkenntnistheoretischer Hinsicht konnte neues Wissen durch die Erweiterung hermeneutischer Theorien um dekonstruktive Interventionen, wie sie die postkolonialen Theorien durchführen, gewonnen werden. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie räumen außerdem dem Dialog eine zentrale Bedeutung als wissensproduktivem Ort ein.

2. Die Codierung des Übergangs als Herausforderung für eine Theorie der Konzilshermeneutik und -rezeption

In der Forschung wird das Zweite Vatikanische Konzil als ein »Konzil des epochalen Übergangs«[8] gehandelt. In diesem Übergang lasse sich auch eine »tiefgreifende kirch-

6 Neuhaus, David M.: Where to From Here? Continuing Challenges in Jewish-Catholic Conversation. In: Religions 12 (2021) H. 11, 929, 8: https://doi.org/10.3390/rel12110929 (27.12.2022).

7 Ebd.

8 Wiedenhofer, Siegfried: Re-Vision des Konzils? Die Hermeneutik des Konzils und die Einheit der Kirche. In: Ebenauer, Peter/Bucher, Rainer/Körner, Bernhard (Hg.): Zerbrechlich und kraftvoll.

liche Orientierungs- und Kommunikationskrise«[9] beobachten, so Wiedenhofer. Dies verweist auf das Phänomen, dass gerade in Umbruchszeiten Traditionsbestimmungen vorgenommen werden. Auch Hermann Pottmeyer bezeichnet das Zweite Vatikanische Konzil als »Konzil des Übergangs«[10].

Diese Metapher ist deshalb so zentral, weil vergangene und aktuelle Hermeneutikdebatten von der Frage durchzogen sind, wie dieser Übergang zu deuten ist. *Dass* ein solcher Übergang stattgefunden hat, ist nicht zu bestreiten, das konnte sowohl formal als auch inhaltlich in vielerlei Weise gezeigt werden. Allerdings wäre es ein Fehlschluss, durch diesen feststellbaren Übergang anzunehmen, dass derartige Umbruchsituationen in der Geschichte der Kirche ein Novum wären. Im ersten Teil dieser Studie wurde durch die Analyse eines theologischen Traditionsbegriffs und die Darstellung traditionshermeneutischer Weichenstellungen in der Kirchen- und Theologiegeschichte verdeutlicht, inwiefern solche Übergänge Glaubenstraditionen, auch die christliche und katholische, maßgeblich prägen und sogar erst ermöglichen.

Die Analyse der traditionshermeneutischen Problemfelder ließ deutlich werden, dass um Formulierungen und Bilder gerungen wird, wie die Transformationen, Umbrüche, Neuerungen, Veränderungen, Rückbesinnungen – oder wie immer man die Bewegungen des Konzils auch bezeichnet – benannt und beschrieben werden könnten. Die traditionshermeneutischen Metaphern können unterschiedlich codiert werden. Die Metapher des Bruches und der Diskontinuität kann mit einem gewaltsamen, gewollten Abbruch der Tradition assoziiert werden, wie es Kochs Definition von Bruch entsprechen würde. Entsprechend fällt seine Kritik an diesem Begriff aus. Wiedenhofer äußert allerdings eine ganz andere Deutung von »Bruch«. Er assoziierte den Begriff mit der theologisch fundierten Brüchigkeit des Menschen als Sünder*in und der damit einhergehenden Entfremdung von Gott. Entscheidend ist wiederum der erkenntnistheologische Rahmen, innerhalb dessen die Kategorie des Bruches interpretiert wird.

Auch die Metapher der Kontinuität kann unterschiedlich aufgeladen sein. Die Art und Weise, wie Benedikt XVI. Kontinuität in der Weihnachtsansprache versteht und wie sie von traditionalistischen Kreisen dargestellt wird, kann aus metaphorologischer Perspektive differenziert betrachtet werden. Denn während der Kontinuitätsbegriff Benedikts, den er mit einer Hermeneutik der Reform verknüpft, eine grundsätzliche Bewegung und Erneuerung einschließt, ist der traditionalistische Begriff erstarrt in einem speziellen, antimodernistisch geprägten Verständnis von Tradition und Katholizismus. Die gleichzeitige Ablehnung der päpstlichen und konziliaren Autorität durch traditionalistische Bewegungen wie der Priesterbruderschaft St. Pius X. erzeugt einen performativen Selbstwiderspruch. Allerdings wurden auch Wechselwirkungen zwischen den Kontinuitätsvorstellungen Benedikts und jenen von traditionalistischen Kreisen sowie problematische Punkte und Leerstellen in seiner Bestimmung einer Hermeneutik der Reform aufgezeigt.

Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum (Theologie im kulturellen Dialog 28). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014, 201–221, hier 202.

9 Ebd.

10 Pottmeyer: Vor einer neuen Phase, 47.

Es ist wichtig, den Inhalt der Weihnachtsansprache differenziert darzustellen, da die Ansprache Benedikts XVI. teilweise einseitig aufgegriffen wird. Seine Formulierung der »›Hermeneutik der Reform‹, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität«[11] wird immer wieder als eine »Hermeneutik der Kontinuität«[12] rezipiert und auf problematische Weise verkürzt.

Religionsgeschichtlich legt sich für Zander der Befund nahe, dass auch eine wahrgenommene Innovation im Rahmen von Traditionsbildung zu deuten ist:

> »Eine historische Innovation ist deshalb allenfalls als Sonderfall von Veränderung und ergo von Tradition zu deuten: eine Transformation von besonderer Intensität, deren semantische Qualifizierung als Innovation (und nicht bloß als Veränderung) von normativen Festlegungen abhängt. […] Meines Erachtens dokumentiert das religionshistorische Material, dass partielle Stabilität und gleichzeitige Veränderung konstitutive und unabdingbare Bestandteile von Traditionsprozessen sind. Anders gesagt: Stabilität (oder Identität) lässt sich nur konstruieren, indem vermeintlich unveränderliche Bestände immer wieder an neue Kontexte angepasst, also reinterpretiert und insoweit verändert werden.«[13]

Angesichts des Dialogs mit dem Judentum und anderen religiösen Traditionen wie dem Islam ist es für die christliche bzw. katholische Theologie eine Herausforderung, Kontinuität nicht nur über eine kirchliche Identität herzustellen, die sich exklusiv als Hüterin der einzigen Wahrheit sieht. Eine lernende Haltung muss dabei nicht von vornherein mit dem völligen Verzicht auf die Suche nach einer Wahrheit im Glauben verbunden sein. Gerade diesen Übergang markiert das Zweite Vatikanische Konzil und legt mit *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* zwei Dokumente vor, die die Grundlagen für eine theologische Ausdifferenzierung dieser Offenheit bieten.

3. Hermeneutik der Reform: Eine umstrittene Metapher der Kontinuität?

Benedikt XVI. spricht in seiner Rede neben Bruch und Diskontinuität zwei weitere hermeneutische Kategorien an: jene der Reform und jene der Kontinuität. Auch wenn die Hermeneutik der Reform keine Metapher im engeren Sinn ist, so wird sie hier – wie auch die Hermeneutik des Bruches und der Diskontinuität – als eine begriffliche Metapher analysiert, um daraus neue Erkenntnisse zu gewinnen.

Es ist nicht das erste Mal, dass Benedikt XVI. diese Kategorien verwendet. Bereits in dem schon zitierten Interviewband aus dem Jahr 1984 betont der damalige Kardinal Ratzinger die Einheit der Kirche vor und nach dem Konzil:

> »Es gibt nur eine und eine einzige Kirche, die auf dem Weg zum Herrn hin unterwegs ist, indem sie den Schatz des Glaubens, den er selbst ihr anvertraut hat, beständig ver-

11 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 11.

12 So z.B. in: De Mattei, Roberto: Verteidigung der Tradition. Die unüberwindbare Wahrheit Christi. Regensburg: Friedrich Pustet 2017, 100–102; 168–173. De Mattei bezieht sich dabei auch auf Marcel Leftbvre (vgl. ebd. 169, FN 154).

13 Zander: »Europäische« Religionsgeschichte, 48.

tieft und immer besser versteht. In dieser Geschichte gibt es keine Sprünge, es gibt keine Brüche und es gibt keine Unterbrechung der Kontinuität. Das Konzil hatte keineswegs vor, eine Zweiteilung der Zeit der Kirche einzuführen.«[14]

Messori fragt Ratzinger außerdem, ob die kirchliche »Hierarchie beabsichtige, eine Art ›Restauration‹ in Gang zu setzen«[15], »wenn auch sicher nicht in der Rückkehr zur Zeit vor dem Konzil, sondern zu den ›echten‹ Dokumenten des II. Vatikanums«[16]. Ratzinger führt dazu aus, dass ›Restauration‹ kein »Zurückgehen«[17] beschreiben könne, denn die »Kirche schreitet vorwärts«[18].

»Aber wenn wir unter ›Restauration‹ die Suche nach einem neuen Gleichgewicht verstehen, nach all den Übertriebenheiten einer wahllosen Öffnung zur Welt, nach den zu positiven Interpretationen einer agnostischen und atheistischen Welt; nun gut, dann wäre eine ›Restauration‹, die in diesem Sinn verstanden wird (also ein neugefundenes Gleichgewicht der Orientierungen und der Werte innerhalb des katholischen Ganzen), durchaus wünschenswert, im übrigen ist sie in der Kirche bereits im Gange.«[19]

Messori weist darauf hin, dass die Formulierung »Restauration« in »journalistischen Reaktionen« nicht »mit allen notwendigen und hier aufgeführten Präzisierungen erfaßt« wurde.[20] Ratzinger nahm deshalb nochmals zum Gesagten Stellung.[21] Er betonte die Unmöglichkeit, hinter das Konzil zurückzugehen, und verwies auf den »semantischen Inhalt« von »Restauration« als die »Wiedergewinnung von verlorenen Werten innerhalb einer neuen Totalität«.[22] Da der Terminus für viele Menschen aber problematische Vorannahmen beinhalte, führt er den Begriff der Reform als eine mögliche Alternative an: »In Wirklichkeit will es [das Wort »Restauration«, EH] buchstäblich dasselbe wie das Wort ›Reform‹ sagen«[23]. Er illustriert sein Verständnis von Reform mit einem Vergleich aus der Kirchengeschichte. Karl Borromäus sei »der klassische Ausdruck einer wahren Reform, einer Erneuerung nämlich, die vorwärts führt, eben weil sie lehrt, in neuer Weise die bleibenden Werte zu leben, indem sie die Gesamtheit des christlichen Faktums und die Gesamtheit des Menschen gegenwärtig hält«[24].

Um nur ein Beispiel für die begriffliche Varianz innerhalb Ratzingers Theologie aufzuzeigen, soll hier noch einer seiner früheren Aufsätze zitiert werden. In einem Beitrag aus dem Jahr 1966, publiziert in einem Sammelband zur Interpretation des Konzils, schreibt Ratzinger: »Verglichen mit gewissen Entwicklungstendenzen des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellt es [das Konzil, EH] ohne Zweifel einen Bruch

14 Ratzinger: Zur Lage des Glaubens, 33.
15 Vittorio Messori in: Ratzinger: Zur Lage des Glaubens, 35.
16 Ebd.
17 Ratzinger: Zur Lage des Glaubens, 35.
18 Ebd. 36.
19 Ebd.
20 Alle Zitate Vittorio Messori in: Ratzinger: Zur Lage des Glaubens, 36, FN 1.
21 Abgedruckt als Fußnote zur entsprechenden Passage in: Ratzinger: Zur Lage des Glaubens, 36, FN 1.
22 Alle Zitate ebd.
23 Ebd.
24 Ebd.

dar, aber doch einen Bruch innerhalb einer gemeinsamen Grundintention.«[25] Auch der Duktus dieser Aussage deutet bereits seine spätere Hermeneutik der Reform an – hier allerdings mit dem Terminus des Bruches gefasst und weniger deutlich in ein Narrativ der Kontinuität eingebettet. Das Beispiel zeigt, dass auch bei Ratzinger/Benedikt XVI. eine gewisse Varianz der Terminologie vorliegt.

Nun ist nicht auszuschließen, dass sich Ratzingers bzw. Benedikts XVI. Begriff von Reform seit dem Interview bis zur Weihnachtsansprache gewandelt haben könnte. Diese Passagen spiegeln aber viel von dem wider, was auch die Ansprache und die darin beschriebene Hermeneutik der Reform charakterisiert.

Das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität in Ratzingers/Benedikts XVI. Reform-Begriff auszuloten, ist tatsächlich komplex. Versteht man die Hermeneutik der Reform als eine Metapher, so fällt auf, dass sie durch die Verbindung mit der Kategorie der Kontinuität auf ein Zeitschema rekurriert. Auf dieser Zeitachse ist die Ursprünglichkeit der Texte beim Konzil noch am stärksten gegeben. Wendet man die erarbeiteten kulturwissenschaftlichen Erkenntnisse über Traditionsbildung nun hier an, dann liegt in diesem Fall keine Filiationskette vor, in der sich die Geltung der Tradition mit jedem Glied der Überlieferungskette noch verstärkt. Die Rezeption ist hier eher eine Verfallsgeschichte. Nun gelte es, wieder an die ursprüngliche Intention Papst Johannes' XXIII. und Pauls VI. sowie die Texte des Konzils anzuschließen und nicht ausschließlich dem Ereignis und Geist des Konzils zu folgen. Insofern bestimmt Koch den Reform-Begriff von Benedikt XVI. als »Wiedergewinnung der ursprünglichen Form«[26].

Das sowohl bei Ratzinger/Benedikt XVI. als auch bei Koch anklingende Bestreben, eine ursprüngliche Intention und Bedeutung der konziliaren Texte herausschälen zu wollen, ist ob der Hermeneutikdebatten verständlich, aber epistemologisch problematisch. Ein ähnlicher Versuch wurde in der bibelwissenschaftlichen Forschung in Bezug auf die traditionshermeneutisch bedeutende Phase der frühen Kirche beschrieben. Auch ursprüngliche Worte Jesu sind nicht unmittelbar verfügbar, sondern es muss auf Zeugnisse zurückgegriffen werden, die bereits Teil eines Überlieferungsprozesses im kirchlichen Bestimmungsraum sind. Bezogen auf das Zweite Vatikanische Konzil ist die Rekonstruktion einer solchen Ursprünglichkeit nicht möglich, selbst dann nicht, wenn sie sich eng an den Texten orientiert. Es ist eine Herausforderung der Perspektivität von Texten, dass die Ursprünglichkeit nicht *unmittelbar* einholbar ist und die Vorstellung einer solchen Möglichkeit hoch normativ ist. Denn der Text im Heute ist nicht ohne seine Rezeption zu haben, auch nicht für Menschen, die in der Textabfassung involviert waren. Dies wurde auch an den Überlegungen Derridas zur *différance* deutlich. Sinnverschiebungen in der Rezeption können erkenntnistheoretisch nicht ausgeschlossen werden. Sie gehören zu den Charakteristika von Metaphern und stellen ein Problem wie ein Potenzial gleichermaßen dar.

Wie bereits im Zusammenhang mit den Konzepten des »Parting of the ways« dargestellt wurde, ist eine Betonung der Kontinuität oftmals ein Indiz dafür, dass diese als

25 Ratzinger, Joseph: Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Filthaut, Theodor (Hg.): Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil. Mainz: Matthias Grünewald 1966, 273–291, hier 290.

26 Koch: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition, 32.

gefährdet erachtet wird.[27] Die Analyse der Weihnachtsansprache hat gezeigt, worin Benedikt XVI. diese Gefährdungen, markiert als Bruch und Diskontinuität, sieht. Explizit benennt er eine Auslegungsweise des Konzils, die sich vor allem am *Geist* des Konzils orientiere und die Texte als zu kompromisshaft bewerte.[28] Er verortet einen Bruch in der *Rezeption* des Konzils, nicht im Konzil selbst. Durch diese Akzentverschiebung soll eine Kontinuität der Lehre gewährleistet werden. Julia Knop stellt fest, dass Benedikt XVI. sich hier auf »eine angemessene (›korrekte‹) *Dogmengeschichte*«[29] bezieht. Die »genannten Hermeneutiken« können aber auch auf »*Lehrentwicklungen* selbst« abzielen.[30] Insofern gibt es, wie dargestellt wurde, auch Anfragen an das Konzil. Wodurch konnte das Zweite Vatikanische Konzil den Eindruck eines Bruches erzeugen? An verschiedenen Stellen dieser Studie wurden Charakteristika genannt, wodurch das Zweite Vatikanum aus der Tradition der Konzilien heraussticht: die bewusste (kritische!) Auseinandersetzung mit der zuvor als Gegenpol wahrgenommenen Gesellschaft, der Verzicht auf Lehrverurteilungen, der neuartige Duktus und große Umfang der Texte, die diskutierten Themen wie das jüdisch-christliche Verhältnis, die Haltung zu den nichtchristlichen Religionen oder die Religionsfreiheit. Ebenso reflektiert wurde, welche Unsicherheit durch den Verzicht auf gewohnte Absicherungsstrategien entstand.

Ob die Hermeneutik der Reform diese Übergänge und Transformationen nun fassen kann, ist umstritten. Setzt man metaphorologisch an, so fällt auf, dass die Rezipierenden im Sinnerschließungsprozess die Hermeneutik der Reform stärker als eine Hermeneutik der Kontinuität einstuften – wenn auch aus unterschiedlichen Interessen. Sie wird von den einen instrumentalisiert, weil sie an eine ungeschichtliche Kontinuität anknüpfen wollen, und von den anderen dekonstruiert, weil sie die Kontinuitätsbetonung einer Hermeneutik der Reform als zu starr erachten und Brüche zu wenig berücksichtigt sehen. Von daher stellt sich die Frage nach begrifflichen bzw. metaphorischen Alternativen. Den Bezeichnungen »Kontinuität«, »Diskontinuität« oder »Bruch« kann man zwar sprachlich ausweichen, aber die damit beschriebenen Problematiken bleiben dennoch bestehen. Darauf deuten auch die Rezeption und Interpretation der Hermeneutik der Reform hin. Benedikt XVI. kann sich von den Kategorien nicht gänzlich lösen und auch in der Rezeption der Weihnachtsansprache gelingt eine Distanzierung davon nicht. Warum ist das so? Wie in der Analyse der Weihnachtsansprache durch Kardinal Koch deutlich wurde, vertritt Benedikt XVI. keine ungeschichtliche Kontinuität. Im Gegensatz zu traditionalistischen Auslegungen betont er, »Kirche ist ein Subjekt, das mit der Zeit wächst und sich weiterentwickelt«[31]. Er setzt sich in seiner Bestimmung einer Hermeneutik der

27 Hoff stellt dies auch für das Pontifikat Benedikts XVI. fest: »Nicht umsonst weist Benedikt XVI. immer wieder auf die Kontinuität des 2. Vatikanischen Konzils mit Lehre und Leben der ganzen katholischen Überlieferung hin. Indem er ihre traditionslogische Identität unterstreicht, markiert er die einschneidenden Umstellungen, die dieses Konzil vornahm, umso deutlicher.« (Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 88).

28 Vgl. Benedikt: Ansprache Weihnachtsempfang, 11.

29 Knop: Hermeneutik der Reform, 259. Knop verweist in Klammern mit dem Wort »korrekt« auf die Formulierung Benedikts in der Weihnachtsansprache.

30 Beide Zitate ebd.

31 Benedikt XVI.: Ansprache Weihnachtsempfang, 11.

Reform aber keiner konsequenten Historisierung aus. Die Linie der Reform und der Kontinuität wird von ihm apostolisch-ekklesiologisch umfasst und inhaltlich bestimmt. Von hier ausgehend wird ein authentisch-theologischer Blick auf Schrift und Tradition konstruiert. Eine solch apostolisch-ekklesiologische Begründung der Kontinuität ist nicht falsch, sondern ein zentrales Merkmal römisch-katholischer Traditionshermeneutik.

> »Kontinuität ist ohne Zweifel ein entscheidendes Stichwort zur Beschreibung des Selbstverständnisses der römisch-katholischen Kirche, sei es in der Gestalt der successio apostolica, verstanden als personale Kontinuität im Bischofs- und speziell im Papstamt, sei es in der Gestalt einer Dogmenentwicklung als Kontinuität in der Lehre.«[32]

Es kommt vielmehr darauf an, wie sie als Argument eingesetzt wird. In Kombination mit einer inhaltlichen Bestimmung der Lehre, die sich hauptsächlich auf formaler Ebene verändert, drohen Irritationen unterschiedlichster Art Brüche oder gar Abbrüche zu sein. Knop schlägt vor, der geschichtlichen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums folgend, die »theoretische Unterscheidung einer zeitübergreifenden Innen- von einer sprachlich und geschichtlich variablen Außenseite kirchlicher Lehre«[33] zu überwinden.

> »Kriterium einer legitimen Lehrentwicklung ist demnach nicht ihr unmittelbar voraufgehendes Stadium oder ein verwandter Lehrsatz gleichen Verbindlichkeitsgrades, sondern ihre Fähigkeit, diesem Ursprung und seiner Verkündigung im jeweiligen Heute Ausdruck zu geben. Die Apostolizität der Kirche wurzelt also nicht in der Selbigkeit der Formulierung (Kontinuität) oder im identischen Gehalt (Reform) einer einzelnen Doktrin, sondern in ihrem Bezug zum Fundament, der Offenbarkeit Gottes in Jesus Christus, sowie im Träger der Überlieferung, der einen Kirche in Geschichte und Gegenwart.«[34]

Das Zweite Vatikanische Konzil hält einen solch geschichtlichen Zugang zur Kirche bereit und legt damit ihren christologischen Bezugspunkt frei. Dieser ist »ebenfalls nicht anders denn als geschichtliches Ereignis«[35] zu verstehen. Das normative Zeitschema von Kontinuität und Reform wird damit dekonstruiert. Eine »vom *christologischen Zentrum* des Glaubens her entwickelte Hermeneutik des Konzils«[36] eröffnet außerdem den Bezug zu einem Raumschema, mit dem die Authentizität der Überlieferung nicht mehr ausschließlich von einer linearen Kette, sondern von Glaubensorten her gedacht wird, die Glaubenserfahrungen ermöglichen.

---

32 Walter: Kontinuität oder Diskontinuität, 12.

33 Knop: Hermeneutik der Reform, 264.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Ebd.

Kapitel 11 | Voraussetzungen und Kriterien dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie

1. Noch eine Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie?

In den vergangenen Jahrzehnten gab es verschiedenste Reflexionen über die Hermeneutik und Rezeption des Konzils. Es stellt sich die berechtigte Frage, inwieweit eine weitere Perspektive auf die Rezeptionsvorgänge des Zweiten Vatikanums notwendig ist und was dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie leisten können. Eine erste Begründung dafür könnte in der von Quisinsky aufgestellten These liegen, dass ein Suchen und Fragen zu den Aufgaben gehört, die das Zweite Vatikanum den Gläubigen zutraut und zumutet.

> »Überhaupt scheint eine der allgemein als entscheidend anerkannten Aufgaben nachkonziliaren Christseins darin zu bestehen, dem Fragen und Suchen der Menschen konstruktiv zu begegnen und sich selbst davon in einer Weise herausfordern zu lassen, die die Dimension des Fragens selbst in das Gottvertrauen einschreibt.«[1]

Auf den vergangenen Seiten wurde immer wieder auf Elemente dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie hingewiesen. Dabei wurde vielleicht schon deutlich, dass hier nicht völlig neue Konzepte ohne Anknüpfungspunkte zu bisherigen Forschungen entwickelt werden, die bisher unbekannte Kriterien der Traditionsdeutung und Konzilsrezeption formulieren. Es handelt sich vielmehr um eine Sammlung und Synthese von Impulsen aus verschiedensten theologischen Richtungen, methodischen Herangehensweisen und kritischen Anfragen. Warum also eine solche Haltung, Sicht- und Handlungsweise überhaupt als *dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie* benennen und beschreiben?

Dies hängt mit der Eigenheit von Wissensproduktion sowie der Reproduzierbarkeit und Umsetzbarkeit von theologischen Konzepten zusammen. Benennungen schaffen

---

1 Quisinsky: Buchstabe und Geist, 95.

Wirklichkeiten und sind erste Schritte zur Implementierung und Umsetzung alternativer Denkwege. Auf den vergangenen Seiten wurde mehr als deutlich, dass antijüdische und antisemitische Tendenzen in Theologie und Kirche, und natürlich auch in der Gesellschaft, häufig implizit wirken. Auch bestimmte Traditionsvorstellungen prägen Diskussionen und Entscheidungen häufig unbewusst. Die Benennung *dialogsensibler* Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie als (1.) bereits bestehende Haltung, als (2.) hier entwickelter theoretischer Ansatzpunkt und als (3.) oftmals Desiderat theologischer Forschung und kirchlichen Handelns ist damit ein Instrument, um solche Prozesse weiter zu fördern. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sollen deshalb keine selbstreflexiven Konstrukte theologischer Forschung sein, sondern einen erkenntnistheoretischen Rahmen bieten, in dem Theologie Herausforderungen durch den jüdisch-christlichen und interreligiösen Dialog sowie interkultureller und gesellschaftlicher Pluralität begegnen kann. Die Skizze solch dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie enthält wie auch andere hermeneutische Zugänge normative Elemente, indem bestimmte Herangehensweisen an Traditionshermeneutik und die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils als erstrebenswert und adäquat postuliert werden. Eine solche Theorie ist nicht geschützt vor Kritik und soll es auch nicht sein. Gerade die kritische Auseinandersetzung damit ermöglicht einen dialogischen Prozess. Mit der Entwicklung einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie wird ein zentrales Desiderat dieser Studie bearbeitet.

In mehreren Schritten werden nun Eckpunkte dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie näher beschrieben – ausgehend von einer begrifflichen Reflexion über wesentliche theologische und erkenntnistheoretische Aspekte bis hin zu Anknüpfungspunkten innerhalb der Theologie und hin zu anderen Wissenschaften.

2. Warum »dialogsensibel«?

Die bisherigen Überlegungen haben deutlich gemacht, dass Traditionshermeneutik und Rezeptionsprozesse von normativen Einflüssen geleitet sind, sowohl explizit als auch implizit. In den Untersuchungen zur Rezeption des Konzils wurde deutlich, wie Vorstellungen über den zu rezipierenden Gegenstand und bestimmte theologische Vorannahmen Rezeptionsprozesse beeinflussen. Im Rahmen dieser Arbeit wurden der jüdisch-christliche Dialog und die Israeltheologie der katholischen Kirche als Bewährungs- und Entwicklungsfeld für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Konzils herangezogen. Dies erfolgte nicht zufällig, sondern wurde begründet mit der starken Dynamisierung kirchlicher Tradition, die durch die Erklärung *Nostra aetate* ausgelöst wurde.

Mit dem Begriff »dialogsensibel« wird deshalb zunächst eine Deutung von Tradition verstanden, bei der ein Bewusstsein für die Verbundenheit zu Israel bzw. dem Judentum in geschichtlicher und gegenwärtiger Perspektive vorhanden ist. Auch besteht ein Problembewusstsein für die Gefahr der hermeneutischen Instrumentalisierung wie Cohen dies mit dem »hermeneutical Jew«[2] beschrieben hat. Dies heißt nicht, dass Elemente aus den jüdischen Traditionen oder die Texte der Hebräischen Bibel nicht auch

2 Cohen: Living Letters of the Law, 2.

von Christinnen und Christen gelesen und gedeutet werden dürfen und im Zuge dessen auch Bedeutung für sie erlangen. Entscheidend ist die Intention, nicht zu enteignen, und eine Sensibilität dafür, dass dies in der Geschichte mit furchtbaren Folgen geschah und auch heute noch geschieht. Die Gefahr der Enteignung kann verringert werden, indem in der Deutung jüdische Eigenperspektiven berücksichtigt werden.[3] In Hinblick auf eine Rezeptionstheorie des Konzils weist der Begriff »dialogsensibel« auf die wesentliche Rolle einer Haltung hin, die auf die eigene absolute Deutungsmacht verzichtet und die Perspektiven anderer als für eigene Deutungen wertvoll und auch notwendig erachtet. Der Grund dafür liegt in der Erkenntnis der eigenen begrenzten Perspektive und der spannungsreichen Situation, die im Zuge der Übersetzungsmöglichkeit religiöser Traditionen angesprochen wurde: *Nostra aetate* weist in Nr. 2 das Judentum und die anderen nichtchristlichen Religionen als Ort theologischer Erkenntnis aus.

Vom Ausganspunkt dieser Studie her stellt sich die Frage, ob nicht spezifischer von einer sich Israels oder des Judentums bewussten Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie zu sprechen wäre. In den einleitenden Überlegungen oder auch in den Kapiteln 7 und 8 wurden die Vielfalt »des Judentums«, die unterschiedlichen Theorien zum gemeinsamen Ursprung und der Trennung rabbinisch-jüdischer und christlicher Strömungen sowie die verschiedenen Deutungen der Bezeichnungen »Israel«, »jüdisch« und »Judentum« diskutiert. Um die Perspektive für diese Pluralität offenzuhalten und noch nicht von vornherein zu benennen, wie sich das Gegenüber versteht, wurde allerdings der Begriff »dialogsensibel« gewählt. Denn bereits die Rede von »Israel« oder »dem« Judentum im Singular legt wieder Perspektiven fest oder referiert auf bestimmte theologische Konzepte. Übersetzungen zwischen verschiedenen religiösen Traditionen müssen zudem sensibel für die spezifischen Kontexte und je eigenen Sprachformen sein.

Der Begriff »Dialog« ist als sprachlicher Ausgangspunkt geeignet, um eine Haltung der Offenheit gegenüber anderen Perspektiven in der Traditionshermeneutik und in Rezeptionsprozessen zu etablieren und den Selbstdeutungen der Dialogpartner*innen Raum zu geben. Einer erkenntnistheologischen Enteignung jüdischer Strömungen und Elemente, wie sie jahrhundertelang praktiziert wurde, kann so entgegengewirkt werden. Das Konzept dialogsensibler Traditionshermeneutik und dialogsensibler Rezeptionstheorie ist so außerdem über den jüdisch-christlichen Dialog hinaus (sprachlich) anschlussfähig, wie weiter unten näher erläutert wird.

Die Bezeichnung »*dialogsensible* Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie« ist nicht unersetzbar, aber auch nicht zufällig. Benennungen wie »dialogbewusst« oder »angesichts des Dialoges reflektiert« können bestimmte Aspekte von »dialogsensibel« abdecken. Der Begriff »sensibel« enthält allerdings eine Reihe von Implikationen, die Grundlage dafür sind, warum die Bezeichnung »*dialogsensible* Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie« gewählt wurde.

---

3 So kritisierte z.B. die Allgemeine Rabbinerkonferenz Deutschlands die *Herder Korrespondenz*-Spezialausgabe zur Bibel, weil sie nur Artikel christlicher Autorinnen und Autoren enthielt; vgl. Homolka, Walter/Resing, Volker: Interview »Die Enteignung der Bibel kommt immer wieder vor«. In: HK 74 (2020) H. 6, 16–19. Für die betreffende Ausgabe vgl. HK Spezial: Die Bibel. Der unbekannte Bestseller (2020). Die Auswirkungen dieser Überlegungen für die Fundamentaltheologie werden in Kapitel 12 analysiert.

Im deutschen Sprachgebrauch bedeutet »sensibel«: »von besonderer Feinfühligkeit; empfindsam«, »empfindlich gegenüber Schmerzen und Reizen von außen; schmerzempfindlich«, »besonders viel Sorgfalt, Umsicht, Fingerspitzengefühl o.Ä. erfordernd, heikel«.[4] Im Englischen bewegt sich diese deutsche Bedeutung zwischen den Wörtern »sensibility« als »awareness of, or an ability to create, art, literature etc showing very high standards of beauty and good taste«[5] und »sensitive« als »understanding what other people need, and being helpful and kind to them«[6].

Der erkenntnistheoretische Mehrwert des Begriffs liegt darin, dass mit dem Wort »sensibel« die Mehrdimensionalität der geforderten theologischen Haltung betont wird. Sensibel für etwas zu sein bedeutet nicht nur, dies kognitiv zu erfassen und zu reflektieren, sondern auch für die Implikationen und die Materialität im Diskurs offen zu sein. »Dialogsensibel« beschreibt die Wahrnehmungsbereitschaft für die Erfahrungen der Dialogteilnehmer*innen. Glaubenserfahrungen haben mit Körperlichkeit zu tun, ob im Zusammenhang mit Ritualen oder grundlegenden Orientierungsmustern, die im Anschluss an die kognitive Metapherntheorie die Strukturen unseres Denkens beeinflussen. Sensibilität beinhaltet auch ein Bewusstsein für die existenzielle Bedeutung der jeweiligen Glaubenserfahrungen und die Verwundbarkeit, der man sich im Dialog aussetzt. Ob auf Ebene der wissenschaftlichen Theologie oder des individuellen Austauschs: dialogsensibel zu sein bedeutet, das Risiko einzugehen, auch selbst angefragt und relativiert zu werden. So kann das Wort darauf hinweisen, eine Position der Verletzbarkeit im traditionshermeneutischen Diskurs zuzulassen. Dies wäre ein Gegenentwurf und eine erkenntnistheoretische Alternative zu einer Identitätsbildung, die sich abwertend und damit gewaltvoll gegen andere abgrenzt. Eine solche diente gerade dazu, das Risiko der Verletzbarkeit und der Relativierung auf Kosten anderer abzuwehren. Dialogsensible Traditionshermeneutik weist darauf hin, dass es möglich ist, die eigene Identität nicht mit Gewalt zu verteidigen, sondern das Risiko der Verwundbarkeit einzugehen.[7]

---

4 »sensibel«. In: Duden online: https://www.duden.de/node/165563/revision/165599 (27.12.2022).

5 »sensibility« in: Cambridge Dictionary online: https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch-deutsch/sensibility (27.12.2022).

6 »sensitive« in: Cambridge Dictionary online: https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch/sensitive (27.12.2022).

7 Wichtige Impulse kann hier die theologische Vulnerabilitätsforschung geben (vgl. S. 315f. dieser Studie). Eine Verknüpfung dieses Diskurses mit dem interreligiösen bzw. jüdisch-christlichen Dialog stellt ein Desiderat weiterer Forschung dar. Einen Gedanken dazu äußert z.B. Klaus von Stosch im Zusammenhang mit *Entwicklungsperspektiven für den Dialog der Religionen an den Universitäten*: »Es müsste aber auch eine Vertrauenskultur über Religionsgrenzen hinweg entwickelt werden, in der Empathie, wechselseitige Gastfreundschaft und Vulnerabilität selbstverständlich geteilte Praktiken sind.« (von Stosch, Klaus: Entwicklungsperspektiven für den Dialog der Religionen an den Universitäten. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 19 [2020] H. 1, 282–289, hier 286: DOI: https://doi.org/10.23770/tw0134 [27.12.2022]). Barbara Hillenbrand beschäftigt sich in ihrem Essay *Vulnerabilität als Chance im interreligiösen Dialog* mit dem Thema der Verwundbarkeit als verbindendes Thema im muslimisch-christlichen Dialog (vgl. Hillenbrand, Barbara: Vulnerabilität als Chance im interreligiösen Dialog. Ausgezeichnet mit dem Essay-Preis im Rahmen der Studienwoche »Christlich-islamische Beziehungen im europäischen Kontext« der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 29.09.–04.10.2019: https://www.theologisches-forum.de/wp-content/uploads/2021/09/IRD_Essay_2019_Essay_Hillenbrand.pdf [27.12.2022]).

Während die Verwendung des Begriffes »sensibel« dieser näheren Begründung bedurfte, scheint das Wort »Dialog« in einer Studie zum jüdisch-christlichen Dialog naheliegend und nicht erklärungsbedürftig zu sein. Die Bedeutung des Wortes schließt in der Bezeichnung »dialogsensibel« tatsächlich zunächst an ein alltagssprachliches Verständnis von Dialog an als »Gespräche, die zwischen zwei Interessensgruppen geführt werden mit dem Zweck des Kennenlernens der gegenseitigen Standpunkte o.Ä.« bzw. »von zwei oder mehreren Personen abwechselnd geführte Rede und Gegenrede; Zwiegespräch, Wechselrede«.[8] Über diese grundlegende Bedeutung hinaus gibt es allerdings viele Fragen, die mit dem Dialogbegriff verbunden sind. Welche Ziele hat ein Dialog, welchen Beweggründen folgt er? Was sind die Bedingungen dafür und welche Kriterien werden festgelegt? Der Begriff »Dialog« in der Bezeichnung »dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie« wird bewusst nicht auf ein bestimmtes Dialogkonzept festgelegt. In der Rezeption von *Nostra aetate* ist zu berücksichtigen, dass ein Dialogbegriff, wie er heute im Zusammenhang mit interreligiösen Konzepten reflektiert wird, nicht anachronistisch auf die Erklärung angewendet werden kann. Yiftach Fehige kritisiert, dass »*Nostra aetate* gar nicht von einem Dialog spricht«[9], sondern »nur« von brüderlichen Gesprächen (NA 4).[10] Allzu oft werde *Nostra aetate* als »Einsetzungsurkunde«[11] eines interreligiösen Dialogs interpretiert, obwohl das nicht der Textintention entspreche.[12] Die von Fehige angezweifelte Wechselseitigkeit und Lernbereitschaft des Gesprächs mit dem Judentum kann mit Bezug auf *Gaudium et spes* 92 aber durchaus begründet werden:

> »Wir wenden uns dann auch allen zu, die Gott anerkennen und in ihren Traditionen wertvolle Elemente der Religion und Humanität bewahren, und wünschen, daß ein offener Dialog uns alle dazu bringt, die Anregungen des Geistes treulich aufzunehmen und mit Eifer zu erfüllen.« (GS 92)

Das Verständnis von Dialog, das im jüdisch-christlichen Diskurs präsent ist, kann an die »dialogische[] Philosophie […] des 20. Jahrhunderts« anschließen, wo Dialog als »zwischenmenschliche Beziehung ausgezeichneter Qualität« gilt, »die durch Anerkennung des Anderen (›Du‹) als Person, Verzicht auf Instrumentalisierung, Ernstnehmen der Freiheit des Anderen« charakterisiert ist.[13] Diese normativen Voraussetzungen bestimmter Haltungen im Dialog werden weiter unten ergänzt durch Überlegungen aus der Komparativen Theologie.

---

8 Beide Zitate »Dialog«. In: Duden Online: https://www.duden.de/node/32308/revision/616412 (27.12.2022).

9 Fehige, Yiftach J. H.: Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen (Studien zu Judentum und Christentum 8). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2012, 44.

10 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Fehiges Kritik, auch in Zusammenhang mit der Enzyklika *Ecclesia suam* (1964) von Paul VI. und deren Einflüsse auf den Dialogbegriff des Zweiten Vatikanums vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 14–19.

11 Fehige: Das Offenbarungsparadox, 42.

12 Vgl. ebd. 43–47.

13 Alle Zitate Lorenz, Kuno: Dialog. In: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 1: A–G. Stuttgart/Weimar: Metzler 1995, 471–472, hier 472.

Ein wichtiges mögliches Missverständnis muss an dieser Stelle thematisiert werden: Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie als Perspektiven im theologischen Diskurs einzunehmen bedeutet nicht, dass andere Herangehensweisen von vornherein falsch sind. Eine solche Annahme würde die »Dialogsensibilität« gerade wiederum verabsolutieren und unkritisch als neue »Meistererzählung« und Metanarrativ der Theologie postulieren. Eine ähnliche Überlegung stellt Franz Gmainer-Pranzl in seiner Auseinandersetzung mit der »Minimalregel interkulturellen Philosophierens« nach Franz Wimmer an. Diese besagt, *»dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind«*[14]. Oder anders formuliert: *»Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.«*[15] Diese Regel bedeute aber nicht, dass »eine ›monokulturelle‹ philosophische These sicher falsch sei, sondern fordert eine Haltung der Skepsis ein«[16]. Für dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie enthält diese Minimalregel interessante Anregungen, auch wenn theologische Zugänge von einer religiösen Standpunktbezogenheit geprägt sind, die in der Philosophie nicht in der Art vorliegen. Erkenntnistheologisch angewandt könnte die Anschlussfrage lauten: Beraubt sich die christliche/katholische Theologie nicht eines wesentlichen Erkenntnisraumes, wenn es das Judentum – vor allem auch das zeitgenössische – nicht von seinem Selbstverständnis her miteinbezieht? Damit soll allerdings gerade keine erneute hermeneutische Instrumentalisierung einhergehen, sondern ein echtes Interesse für das Selbstverständnis des Anderen. Kann Theologie in bestimmten Bereichen ohne Wissen und Erfahrungen aus den jüdischen Traditionen auskommen? Aus einer dialogsensiblen Perspektive kann sie das vor allem dann nicht, wenn sie angefragt wird. Denn die Fragwürdigkeit theologischer Deutungen und kirchlicher Lehrpraxis wird gerade durch den Dialog offengelegt. Aber auch theologisch gewendet ist das, so die These dieser Arbeit, nicht möglich, wie in Kapitel 12 dieser Studie näher ausgeführt wird. Gmainer-Pranzl sieht die Minimalregel interkulturellen Philosophierens als »heuristische Regel, die Skepsis und interkulturelle Offenheit verbindet und den philosophischen Erkenntnisprozess kritisch-konstruktiv begleitet«[17]. Analog dazu könnte Dialogsensibilität die Traditionshermeneutik und Rezeption des Konzils kritisch begleiten.

Was im ersten Teil dieser Arbeit in den theoretischen Perspektiven auf Tradition bereits anklang und im zweiten Teil anhand von Problemfeldern und Rezeptionsprozessen konkretisiert wurde, bedarf auf den folgenden Seiten einer kompakten Systematisierung. Dialogsensible Traditionshermeneutik und dialogsensible Rezeptionstheorie werden zunächst als erkenntnistheologische Zugänge vorgestellt, das heißt als *erkenntnistheoretische* Wege, die einen Einfluss auf *theologische* Erkenntnis haben. Wie solche Zugänge gelingen können, wird auch an einer methodologischen Reflexion deutlich. Die

---

14 Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (UTB 2470). Wien: Facultas 2004, 51.

15 Ebd. 67.

16 Vgl. Gmainer-Pranzl, Franz: »… um sich gegenseitig bei der Suche nach der Wahrheit zu unterstützen …« (Dignitatis humanae, 3). Zur theologischen Rezeption der »Minimalregel interkulturellen Philosophierens«. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Saal, Britta (Hg.): Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel. Wien: facultas 2018, 199–218, hier 199.

17 Gmainer-Pranzl: Zur theologischen Rezeption, 200.

daraus entstehende Charakteristik wird dann in den Kontext bestehender theologischer Forschung gestellt.

3. Theologische und epistemologische Koordinaten dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie

Die bisherigen Überlegungen und Beispiele haben bereits verschiedene Aspekte dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie skizziert, die im Folgenden nochmals zusammengefasst, systematisiert und ergänzt werden. Was charakterisiert eine dialogsensible Traditionshermeneutik und eine dialogsensible Rezeptionstheorie des Zweiten Vatikanischen Konzils und wie können diese in theologischen Diskursen wirksam sein? Die folgenden Kriterien sprechen sowohl *theologische* als auch *epistemologische* Aspekte an und verstehen sich nicht als vollständige Liste, sondern verschiedene Denkanstöße zur Haltung einer dialogsensiblen Theorie der Hermeneutik und der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Weil theologische und epistemologische Kriterien eng verknüpft sind – was sich bereits an vielen Stellen dieser Studie zeigte – werden die verschiedenen Aspekte nicht einem bestimmten Bereich zugeordnet. Sie werden vielmehr entlang einer Achse dargestellt, welche mit den stärker theologisch-inhaltlichen Kriterien beginnt und zu eher wissenschaftstheoretischen und methodologischen Kriterien führt.

Abbildung 2: Die vorgeschlagenen Koordinaten dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie werden entlang einer Achse zwischen theologisch-inhaltlichen und wissenschaftstheoretisch-methodischen Kriterien dargestellt.

theologisch-inhaltliche Kriterien
Theologische und epistemologische Koordinaten dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie
Anerkennung des Judentums als bleibender Bezugspunkt für kirchliche Tradition
Vorstellung einer dialogischen Struktur der Offenbarung
Wahrnehmung vielfältiger Quellen der Tradition und Perspektiven der Rezeption
Performativität des Dialogs
Berücksichtigung der Materialität von Tradition und Rezeption
selbstkritische wissenschaftstheoretische Reflexion
offenes Theorie- und Methodensetting
wissenschaftstheoretisch-methodische Kriterien

(1.) *Anerkennung des Judentums als bleibender Bezugspunkt für kirchliche Tradition*. Was heute oft mit dem Begriff der Identität bezeichnet wird, ist auch eine Aufgabe für die Kirche: Sie steht bereits von ihrer Entstehung her vor der Herausforderung, den Erfahrungsraum des Glaubens abzustecken und Kriterien für die gesicherte Überlieferung festzulegen. Sie ist dabei auf das Judentum verwiesen, auch weil sie sich selbst als Adressatin der Offenbarung Gottes an Israel angesprochen fühlt. Israel ist dabei nicht nur mit dem biblischen Israel zu identifizieren, sondern als Selbstbezeichnung für das jüdische Volk bis in die Gegenwart hinein. Der jüdisch-christliche Dialog zeigt genau diese Spannung auf: Elemente einer gemeinsamen Tradition werden erkundet, Differenzen ausgelotet, es gibt Versöhnung und Irritationen – und all dies wirkt traditionsproduktiv. Die Reflexion des Verhältnisses zu Israel und der jüdisch-christliche Dialog können deshalb wesentliche Impulse auch für »andere Dialoge« der Kirche und Theologie hervorbringen.

(2.) *Vorstellung einer dialogischen Struktur der Offenbarung*. Fundamentaltheologisch begründet werden können dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie durch den Charakter der christlichen Offenbarung selbst.[18] Eine dialogische Haltung prägt wesentlich den christlichen Gottesbegriff, sowohl trinitarisch als auch pneumatologisch gedacht. Ein dialogsensibler Zugang zur Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils bietet damit auch Deutungsalternativen zu Polarisierungen wie Bruch und Kontinuität. Die Analyse der beiden Kategorien zeigte, dass diese nur funktionieren, wenn ein fest umgrenztes, lineares Traditionskonzept vorausgesetzt wird. Ein solches kann der dynamischen Geschichte der kirchlichen Tradition aber nicht standhalten. Damit würde auch die pneumatologische Dimension der *ecclesia* unterschätzt. Die Wahrnehmung des dialogischen Charakters der Offenbarung ist hilfreich, um die Dynamik kirchlicher Tradition schon von ihrem Ausgangspunkt her zu verstehen.

(3.) *Wahrnehmung vielfältiger Quellen der Tradition und Perspektiven der Rezeption*. Die Produktion von Wissen und Erkenntnis ist auf Quellen und Zugänge zu diesen durch Methoden und theoretische Konzepte angewiesen. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sind hierbei wesentlich durch eine Skepsis gegenüber selbstverständlichen Deutungshoheiten und unhinterfragt etablierten Methoden oder Quellen geprägt. Der Zugang impliziert nicht nur die Perspektivengebundenheit jeder

18 Eine Auseinandersetzung mit den Konsequenzen unterschiedlicher Offenbarungsverständnisse für den interreligiösen Dialog bietet Fornet-Ponse, Thomas: Offenbarungsverständnisse und ihre Konsequenzen für den interreligiösen Dialog. In: Fornet-Ponse, Thomas (Hg.): »Überall und immer« – »Nur hier und jetzt«. Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität (Jerusalemer Theologisches Forum 29). Münster: Aschendorff 2016, 131–155. Fornet-Ponse nähert sich der Analyse u.a. mit einer theologisch-metaphorologischen Perspektive (unter Rückgriff auf Gilich: Die Verkörperung der Theologie). Ein dialogisches Offenbarungsverständnis fasst Fornet-Ponse so zusammen: »Das Gründungsgeschehen ist nicht irgendein offenbarendes Handeln Gottes, sondern seine übernatürliche Selbst-Offenbarung, die den Menschen als Partner anspricht und ihn in die Lebensgemeinschaft mit Gott beruft. Gerade diese dialogische Perspektive hat erhebliche religionstheologische Konsequenzen, insofern dies dem Wunsch entspricht, nicht wie beim I. Vatikanum aus einer Abwehrposition heraus zu argumentieren, sondern einladend und dialogisch.« (Ebd. 143).

Traditionsinterpretation, sondern verweist explizit darauf. Die Perspektivität von Positionen, Traditionen oder Texten wird damit zugänglich und kann erkenntnistheoretisch bearbeitet werden.

Gleichzeitig wird aber auch die Verwiesenheit auf die Heilige Schrift und den Traditionsschatz der Kirche hervorgehoben. Traditionsdeutung kann nur im Austausch mit und auf Basis der vielfältigen Quellen der Tradition geschehen.[19] Diese Quellen sind nicht nur schriftliche Dokumente, sondern etwa auch Rituale und Handlungen, mündliche Tradierungen, Lebens- und Glaubensformen. Die Orientierung an Quellen der kirchlichen Tradition ist wichtig. Denn eine reine Perspektivengebundenheit würde in kriterienlose Beliebigkeit und Gleichgültigkeit führen, die dem Anspruch christlicher Glaubensverantwortung wiederum nicht gerecht würde. Die theologische Argumentation für eine dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie würde hier zu kurz greifen und vereinfacht sein. Gewohnheiten, welche Quellen herangezogen und welche Zugänge gewählt werden, sind hier allerdings kritisch anzufragen. Das reicht von der wissenschaftlichen Forschung über kirchliche Lehrpraxis bis hin zur Arbeit in Schulen und Gemeinden. Durch die Rezeption anderer Quellen oder die Verwendung alternativer Zugänge zu Wissen können auch neue Erkenntnisse entstehen und bestehende Vorstellungen neu bewertet oder eingeordnet werden. Ein Beispiel dafür stellt die Vorgehensweise der Verfasser der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* dar. Zur Geschwistermetapher Jakob und Esau wurden bewusst Quellen rezipiert, welche die Metapher positiv wenden:

> »In der Vergangenheit wurden Beziehungen zwischen Christen und Juden häufig im Spiegel der Feindseligkeit zwischen Esau und Jakob betrachtet. Aber Rabbiner Naftali Zvi Berliner (Netziv) erkannte bereits Ende des 19. Jahrhunderts, dass G-tt Juden und Christen zu liebevoller Partnerschaft bestimmt hat«[20].

Dabei geht es nicht um ein Verbiegen der eigenen Tradition, sondern die Erkundung neuer Orte und die Erschließung anderer hermeneutischer Perspektiven auf die eigene Tradition.[21] Dazu gehört auch die Offenheit dafür, dass andere religiöse Traditionen und Begegnungen im interreligiösen Dialog Orte des Lernens und der Traditionsbildung sein können.

(4.) *Performativität des (jüdisch-christlichen) Dialogs*. Dialogsensibilität impliziert ein Bewusstsein für die Performativität des Dialogs. Was im alltäglichen Sprachgebrauch aus sprachlichen Handlungen wie dem Versprechen, der Entschuldigung oder dem Ja-Wort bei der Trauung bekannt ist, findet auch im Dialog statt: er verändert Wirklichkeit. Im jüdisch-christlichen Dialog wird über Lebens- und Glaubenserfahrungen gesprochen. Gemeint ist nun aber nicht, dass Konsense über Sprachformen beschlossen werden müssen. Bereits im Diskurs, in kontroversen Diskussionen wie

---

19 Inwiefern Israel bzw. das Judentum eine solche traditionskonstitutive Quelle ist, wird in Kapitel 12, S. 328ff. näher erläutert.

20 Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, Nr. 4.

21 Solch eine Erkundung neuer hermeneutischer Perspektiven bietet auch ein Sammelband zur Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun*, vgl. Ahrens u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen.

im freundschaftlichen Austausch verändern sich Perspektiven, entwickelt sich ein neuer Verständnishorizont, entstehen neue Sprachformen, die wiederum alternative Deutungen ermöglichen. Dies beeinflusst auch die Machtverteilung in der Produktion von Wissen. Postkoloniale Theorien gewinnen deshalb an Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog, worauf in den methodologischen Reflexionen eingegangen wurde. Einen Konsens zu erzielen, muss keine Angleichung von Glaubensdifferenzen bedeuten. Ein mögliches Ziel *im* Dialog könnte z.B. sein, sich über das Verhältnis von Judentum und Christentum in der Geschichte auszutauschen und Darstellungen zu entwickeln, die die verschiedenen Dialogpartner*innen gegenseitig anerkennen können. In der katholischen Theologie stellt sich davon ausgehend die Frage, ob und inwiefern der Dialog eine eigene theologische Qualität besitzt und zu einem Erfahrungs- und Diskursraum des Glaubens wird, der spezifische theologische Erkenntnis ermöglicht.

(5.) *Berücksichtigung der Materialität von Tradition und Rezeption*. Wie in den Überlegungen zum Begriff »dialogsensibel« bereits dargelegt, sind sich Forscher*innen oder kirchliche Verantwortungsträger*innen aus einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie heraus der Materialität von Traditions- und Rezeptionsprozessen bewusst. Diese verkörperten Formen theologischen Wissens bedürfen einer aufmerksamen Analyse, weil sie Glaubenswissen und Glaubenserfahrungen strukturieren und gleichzeitig Manifestationsformen für (problematische) Theologien sind. Das Beispiel des Anderl-Kultes zeigte, wie stark z.B. bestimmte Orte oder Bräuche in der Identität von Menschen verankert sind und wie der in diesem Fall vorliegende Antisemitismus schwer zu dekonstruieren war, gerade weil er von vielen nicht bewusst als solcher praktiziert wurde.

(6.) *Selbstkritische wissenschaftstheoretische Reflexion*. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sind aufmerksam dafür, dass Inhalte und Methoden in einem epistemologischen Austausch stehen. Weder soll hier eine »neue Theologie« etabliert noch sollen völlig neue Methoden erfunden werden. Vielmehr geht es um die Wahrnehmung, dass Methoden nicht bloße Analyseinstrumente sind, sondern bereits Perspektiven und Standpunkte beeinflussen und Inhalte formen. Umgekehrt sind Inhalte, etwa im jüdisch-christlichen Dialog, nicht bloßes Analysematerial, sondern beeinflussen methodische Perspektiven. Dieses epistemologische Wechselspiel zwischen Diskursen und analytischen Zugängen ist in der Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie wesentlich, handelt es sich doch hier häufig um Metaanalysen, die eine wissenschaftstheoretische Reflexion unbedingt erforderlich machen.

(7.) *Offenes Theorie- und Methodensetting*. Ein mögliches theoretisches und methodisches Setting wurde in der philosophisch-methodologischen Reflexion entworfen. Die dort vorgestellten theoretischen und methodischen Perspektiven eröffnen teils ungewohnte Zugänge zu den jeweiligen Themen und Problematiken und zeigen die Bereitschaft, von anderen wissenschaftlichen Disziplinen zu lernen. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie haben dennoch kein fix umgrenztes Repertoire an Methoden. Vielmehr gilt es wie in den Wissenschaften generell, diese dem Untersuchungsgegenstand entsprechend auszuwählen. Allerdings sollte ein Bewusstsein dafür bestehen, dass die gewählten Methoden und Theorien den Blick beeinflussen. Diese Er-

kenntnis ist nicht neu,[22] aber es lohnt sich, sie immer wieder in Erinnerung zu rufen. Der gewählte Methodenbegriff ist dabei bewusst offengehalten und benennt kein festgelegtes Verfahren. Die Grenzen von Theorie und Methode sind fließend, da beides in einer Wechselwirkung steht.

4. Anknüpfungspunkte in der Theologie

Elemente und Konzepte dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie können bereits in unterschiedlichen theologischen Disziplinen beobachtet werden und andererseits kann diese Haltung wiederum Impulse für die gesamte Theologie und ihre Teilbereiche geben. Dialogsensibilität kann auch breiter gedacht werden in Richtung des interreligiösen Dialogs, der Interdisziplinarität oder des Verhältnisses zur Gesellschaft. In der Auseinandersetzung mit der Pluralität von Perspektiven und Machtdiskursen kann auch die Heterogenität innerhalb der eigenen Tradition neu entdeckt werden. Wenn für diese Studie reflektiert wurde, dass es nicht »das Judentum« gibt, so gilt dies auch für »das Christentum«. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie versuchen, solche Essentialisierungen zu vermeiden, Verabsolutierungen von Perspektiven vorzubeugen und individuelle Perspektiven wahrzunehmen. Andererseits muss auch ein Bewusstsein dafür bestehen, dass es kollektive Bilder und Selbstdeutungen einer Religion gibt und dass Konstrukte Teil der eigenen Identitätsbestimmung sind. So wie es in der religiösen Lebenspraxis derartige Vereinfachungen zur Reduktion von Komplexität braucht, so ist auch die Wissenschaft darauf angewiesen, bestimmte Sprachformen und Begriffe zu bilden, auch wenn sie die Komplexität der Wirklichkeit nicht vollständig erfassen. Ziel kann deshalb nicht sein, solche Konstrukte generell zu meiden, denn das würde Lebenspraxis, Forschung und Kommunikation schwierig bis unmöglich machen.

Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie können an verschiedene theologische Disziplinen und Diskurse anschließen. Vier Beispiele sollen solche Anknüpfungspunkte zeigen. Aufbauend auf den gegebenen erkenntnistheoretischen Überlegungen und ihren Auswirkungen auf theologische Erkenntnis soll hier *anschaulich* werden, was ein dialogsensibler Blick auf Traditions- und Rezeptionsprozesse bedeutet.

4.1 Theologische Vulnerabilitätsforschung

Hildegund Keul setzt sich in einem Forschungsprojekt mit einem »neue[n] Schlüsselbegriff interdisziplinärer Forschung«[23] auseinander und macht ihn für die Theologie produktiv: Vulnerabilität.[24] In den begrifflichen Reflexionen wurde bereits deutlich, inwie-

---

22 Reflektiert z.B. in einer Einführung in die systematische Theologie des evangelischen Theologen Danz, Christian: Systematische Theologie (utb 4631). Tübingen: A. Francke 2016, 91–94.

23 Keul, Hildegund: Diskursgeschichtliche Einleitung zur theologischen Vulnerabilitätsforschung. In: Keul, Hildegund (Hg.): Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär. Stuttgart: Kohlhammer 2021, 7–18, hier 7.

24 Vgl. exemplarisch außerdem Bieler, Andrea: Verletzlichkeit. Leibphänomenologische Erkundungen im praktisch-theologischen Interesse. In: EvTh 77 (2017) H. 3, 167–176; Neulinger, Michaela:

fern eine theologische Auseinandersetzung mit Verwundbarkeit für dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie bereichernd sein kann. Im Anschluss an Michel de Certeau beschreibt Keul, wie z.B. der kirchliche und theologische Antimodernismus Homogenität als Absicherungsstrategie verwendete und Heterogenität abwehrte: »Um die eigene Institution vor Verwundung zu schützen, verwundet man Andere.«[25] Kirche wird zu »einer Art Hochsicherheitstrakt«[26]. Das Zweite Vatikanum öffnete diesen: »Solche Öffnungen aber sind riskant, denn sie machen verwundbar. Plötzlich steht man vor Fragen, auf die man keine Antwort parat hat.«[27] Durch die Preisgabe der eigenen Überlegenheit können sich aber neue Erkenntnisperspektiven eröffnen.

> »Man ist von etwas Fremdem gezeichnet und trägt Blessuren davon. Unerhörtes macht sich in vertrauten diskursiven Ordnungen als Verletzung bemerkbar. Damit wird der eigene Glaube aus den Feldern der Gewissheit in Ungewissheit geführt, aus einer früheren Stärke in eine gegenwärtige Schwäche, aus einer Haltung der Unangreifbarkeit in das Wagnis der Verwundbarkeit. Christlich-theologisch ist dies die Bewegung der Inkarnation, der ›Fleischwerdung‹: Wie Gott sich mit der Menschwerdung in einer gewagten Gabe seiner selbst freiwillig verwundbar macht, so stellt sich auch die Theologie den körperlichen, sozialen und religiösen Verwundbarkeiten des menschlichen Lebens. Wenn sie sich nicht in einem Hochsicherheitstrakt verschanzen will, der mehr und mehr an Bedeutung verliert, so bleibt ihr nur, dieses Wagnis einzugehen.«[28]

Ein solches Programm kann auch für den jüdisch-christlichen Dialog und die Israeltheologie gelten. Theologisch ist hier zentral, dass die Verunsicherung gerade nicht von der Botschaft Jesu wegführt, sondern eine vertiefte Auseinandersetzung ermöglicht. Fundamentaltheologisch gewendet heißt dies, dass Brüche konstitutiv für die theologische Erkenntnis(lehre) sind.[29]

4.2 Übersetzungsdiskurse in den Bibelwissenschaften

Für den Bereich der Bibelwissenschaften steht hier exemplarisch eine Debatte über die Frage nach antijüdisch geprägten Übersetzungen aktueller Bibelausgaben. Diese enthalten laut dem Philologen Hans Förster »Passagen, deren judenfeindlicher Charakter gegenüber dem griechischen Text verschärft oder sogar, gegen den griechischen Text, über-

---

Zwischen Dolorismus und Perfektionismus: Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit. Boston: Ferdinand Schöningh 2018; Keul, Hildegund/Müller, Thomas (Hg.): Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität. Würzburg: Echter 2020; Hermeneutische Blätter 23 (2017) H. 1: Thema Verwundbarkeit; Salzburger Theologische Zeitschrift 23 (2019) H. 1: Thema Vulnerabilität.

25 Keul, Hildegund: Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht. Christliche Perspektiven im Vulnerabilitätsdiskurs. In: HK 69 (2015) H. 12, 39–43, hier 41.

26 Ebd.

27 Ebd. 42.

28 Ebd.

29 Angeschlossen werden kann hier an Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: Matthias Grünewald 1977, 150: »Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.« Vgl. außerdem Hoff: Glaubensräume, bes. 247–264: »Unterbrechungen: zur Form theologischer Gründe« (ebd. 259).

haupt erst in die Übersetzung hineingetragen wird«[30]. Er zeigt dies auch für die neue Einheitsübersetzung von 2016, etwa mit dem Beispiel 1 Thess 2,14f.: »Ihr habt von euren Mitbürgern das Gleiche erlitten wie jene von den Juden. Diese haben Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet.« Förster ortet in dieser Stelle eine Verallgemeinerung, die das Motiv der Kollektivschuld ungewollt und unnötig unterstütze. Er legt mit Bezug auf Frank Gilliard[31] folgende Übersetzung nahe: »Ihr habt von euren Mitbürgern das Gleiche erlitten wie jene von einigen unter den Juden. Eben solche unter den Juden haben Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet.«[32] Förster resümiert dazu:

> »Annähernd alle modernen Bibelübersetzungen – und hierbei sind auch Bibelübersetzungen in das Englische oder andere moderne Sprachen miteinbezogen – scheitern an dieser einfachen Stelle und lösen den traditionellen und in dieser Schärfe textwidrigen Antijudaismus nicht auf. Es ist hier keine böse Absicht zu unterstellen, es ist schlicht das offensichtlich erdrückende Gewicht der Tradition.«[33]

Förster sieht als eine Ursache dafür die »Macht der Gewohnheit«, indem man »traditionelle[] Übersetzungsentscheidungen« vor allem aus der Übersetzung Luthers sowie der Vulgata weiter tradiere.[34] Ein weiteres Problem seien theologische Wörterbücher, deren Bedeutungsbestand im Falle des »Bauer/Aland«[35] bis zum Wörterbuch von Carl Ludwig Wilibald Grimm aus dem Jahr 1868 und von dort aus bis Martin Luther rückverfolgt werden könne. Letzterer habe z.B. das »Motiv eines jüdischen Christusmordes«[36] in seiner Übersetzung von Mt 12,14 stärker betont, als dies im griechischen Text nachzuvollziehen ist.[37] Das Anliegen der Herausgeber*innen der revidierten Einheitsübersetzung, judenfeindliche Übersetzungen zu vermeiden, sei damit nicht optimal erfüllt, auch wenn es Verbesserungen gebe.

Michael Theobald, auf den Förster referiert und der wesentlich an der Revision der Einheitsübersetzung beteiligt war, reagierte mit einer Replik auf Försters Aufsatz. In dieser plädiert er dafür, die »antijüdische« Polemik in den neutestamentlichen Schriften als das einzuordnen, was sie sei, nämlich innerjüdische Polemik.[38] Man habe in der revidierten Einheitsübersetzung bezüglich 1 Thess 2,14f. den Weg der Kommentierung gewählt, um die Stelle »historisch einzuordnen«, und zwar mit einem Hinweis auf das Jude-Sein Paulus' und dessen »Erfahrungen der Ablehnung«.[39] Theobald stellt die Passa-

30 Förster, Hans: Kein Mordvorsatz der Pharisäer? Überraschende Erkenntnisse zum vermeintlichen Antijudaismus des Neuen Testaments. In: HK 73 (2019) H. 3, 13–16, hier 13.

31 Vgl. Gilliard, Frank D.: The Problem of the Antisemitic Comma Between 1 Thessalonians 2.14 and 15. In: NTS 35 (1989) H. 4, 481–502.

32 Förster: Kein Mordvorsatz der Pharisäer, 14.

33 Ebd.

34 Beide Zitate ebd.

35 Bauer, Walter/Aland, Kurt: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin u.a.: De Gruyter 1988.

36 Förster: Kein Mordvorsatz der Pharisäer, 15

37 Vgl. ebd. 14–15.

38 Vgl. Theobald, Michael: Dürfen wir Paulus glätten? Eine Replik auf den Vorwurf des Antijudaismus gegen die neue Einheitsübersetzung. In: HK 73 (2019) H. 8, 38–41, hier 38.

39 Beide Zitate ebd.

ge wiederum in einen größeren Kontext, der über den genannten Vers hinaus judenkritisch wahrgenommen werden müsse.[40] Theobald sieht deshalb die Notwendigkeit »einer grundsätzlichen hermeneutischen Besinnung, wie mit einer derartigen Aussage […] heute umzugehen ist«[41]. Die Leser*innen erhalten durch einen Kommentar einen Denkanstoß. Auch Theobald sieht an manchen Stellen Verbesserungsbedarf, was die Berücksichtigung der jüdischen Dimension betrifft, weist aber ein generelles Problem der revidierten Einheitsübersetzung mit antijüdisch verschärften Übersetzungen zurück.[42]

Ohne dieses Beispiel nun noch näher ausführen zu können, werden unterschiedliche Zugänge zu antijüdisch geprägten oder als solche interpretierten Passagen im Neuen Testament deutlich: ein philologischer, der stärker an der konkreten Übersetzung ansetzt, und ein theologischer, der einen Schwerpunkt auf den Kommentar zur Übersetzung legt. Ein Problembewusstsein dafür gibt es auch von Seiten des katholischen Lehramtes mit dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, in dem eine Kontextualisierung antijüdischer Polemik in den Schriften des Neuen Testaments gefordert wird.[43] Die Debatte verweist auf eine wichtige Anfrage an die theologische Wissenspolitik. Denn antijüdische bzw. antisemitische Vorurteile können über das wissenschaftliche Handwerkszeug auch heute noch reproduziert werden. Hier zeigt sich, welch große Rolle die Materialität des Diskurses (z.B. hier in Form von Wörterbüchern) in der Produktion theologischen Wissens spielt. Bei der Berücksichtigung dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie geht es nun nicht darum, über den geeigneteren Zugang zu entscheiden. Die Debatte, die über das Problem geführt wird, und die unterschiedlichen Versuche, damit umzugehen, sind entscheidend. Gefragt werden kann von da ausgehend nach geeigneten Kriterien und Maßnahmen für das vorliegende Problem. Während der Ansatz bei der Übersetzung selbst das zentrale Moment der Sprache und ihrer wirklichkeitsschaffenden Funktion berücksichtigt, gibt das Vorgehen der Kommentierung die Möglichkeit, problematische Stellen umfassender zu kontextualisieren. Wünschenswert wäre, dass solch unterschiedliche Ansätze weniger in Konflikt miteinander geraten, sondern eher für produktive Zusammenarbeit genutzt werden.

4.3 Methodologische Reflexionen in der Interkulturellen Theologie/ Theologie Interkulturell

Bereits »ihrem Ursprung nach selbst ein partikulares Projekt und hochgradig kontextgebunden«[44] ist Interkulturelle Theologie kompetente Gesprächspartnerin und ein wichtiger Bezugspunk dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie. Die institutionelle und »wissenschaftssystematische Verortung«[45] Interkultureller

40 Vgl. ebd. 39.

41 Ebd.

42 Ebd. 41.

43 Vgl. Päpstliche Bibelkommission: Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. Rom, Christi Himmelfahrt 2001, Nr. 86–87.

44 Hock, Klaus: Einführung in die Interkulturelle Theologie. Darmstadt: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 11.

45 Ebd.

Theologie beeinflusst den jeweiligen Methoden- und Erkenntnisrahmen. Sie wird im Rahmen »multireligiös orientierter Religionsstudien« oder »innerhalb konfessioneller theologischer Fakultäten« betrieben[46] und kann unterschiedlich aufgefasst werden als »Teilbereich der Systematischen Theologie«, ein »Verfahren, eine Methode, ein Theorieansatz innerhalb des Gesamtinstrumentariums theologischer Wissenschaft«, die in unterschiedlichem Maße innerhalb, aber auch »jenseits der theologischen Disziplinen angesiedelt« ist.[47] Franz Gmainer-Pranzl schlägt vor, »Theologie Interkulturell« nicht als »Spezialdisziplin« zu definieren, sondern »als Fragestellung der Theologie als solcher anzuerkennen«.[48] Die adverbielle Benennung betont die Perspektive von »Theologie Interkulturell« als »Prinzip«[49] theologischer Erkenntnis quer durch die Disziplinen. Referenzpunkte für dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie bestehen auf inhaltlicher und formaler Ebene.[50] Die Bezüge sind so vielfältig, dass nur einige kurz benannt werden können. Tradition ist immer kulturell verfasst. Traditionshermeneutik aus dialogsensibler Perspektive kann deshalb auf Konzepte der Interkulturellen Theologie/von Theologie Interkulturell zurückgreifen. Interkulturelle Theologie musste sich im Zuge ihrer Genese aus den Missionswissenschaften mit der Dekonstruktion hegemonialer Wissens- und Machtdiskurse auseinandersetzen. Eine europäische Konzentration der Theologie wird durch die Prinzipien und Zugänge von Theologie Interkulturell infrage gestellt. Postkoloniale Theorien nahmen ebenso Einfluss auf die Entwicklung von Theologie Interkulturell, wie heute auch Fragen aus dem Bereich der Genderdiskurse, der Intersektionalität, der Rassismusforschung oder der Entwicklungstheorie aufgegriffen werden. Ein In-Dialog-Treten kann von daher als grundsätzliches Charakteristikum Interkultureller Theologie gelten. Dialogsensibilität in Traditions- und Rezeptionsprozessen gründet insofern auf wichtigen Erkenntnissen und methodischen Zugängen sowie methodologischen Reflexionen von Theologie Interkulturell und kann inhaltlich sowie formal an diese anschließen. Ein gemeinsames Thema könnte etwa sein, eine Hermeneutik des Konzils, die Israel und den jüdisch-christlichen Dialog im Blick hat, aus internationaler und somit interkultureller Perspektive zu beleuchten.

---

46 Beide Zitate ebd.

47 Alle Zitate ebd. 9.

48 Beide Zitate Gmainer-Pranzl, Franz: »Theologie Interkulturell«: Diskurs des Christlichen im Horizont des Globalen. Forschungsstand – Arbeitsbereiche – neue Perspektiven. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Kowalski, Beate/Neelankavil, Tony (Hg.): Herausforderungen Interkultureller Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie 26). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 11–32, hier 12.

49 Ebd.

50 Für eine Darstellung der Funktionen und Perspektiven interkultureller Theologie vgl. Küster, Volker: Einführung in die Interkulturelle Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 115–118.

4.4 Grundhaltungen der Komparativen Theologie

Die Komparative Theologie umfasst unterschiedliche Ansätze, die theologische Denkwege zur Pluralität der Religionen und Wahrheitsansprüche jenseits der religionstheologischen »Standardmodelle«[51] suchen.[52] Jene können »dem doppelten Anspruch, einerseits andere religiöse Traditionen und deren Anhänger in ihrer Andersheit wertschätzen und andererseits am eigenen Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit festhalten zu wollen«[53], nicht gerecht werden. Eine der »Pionierinnen der Komparativen Theologie«[54], Catherine Cornille, benennt Komparative Theologie als Teil jeglicher religiösen und theologischen Tradition:

> »Comparative theology forms an integral part of every religious and theological tradition. Throughout history, religions have developed their beliefs, practices, and overall sense of identity through a process of borrowing, refuting, and reinterpreting elements from other religious traditions.«[55]

Cornille spricht hier jene Dynamiken von Tradition an, die bereits vielfach reflektiert wurden. Vertreter*innen Komparativer Theologie entwickeln Ansätze, um mit dieser Dynamik zwischen religiösen Traditionen und den unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen konstruktiv umgehen zu können. Klaus von Stosch fasst hierfür im Anschluss an Cornille einige Grundhaltungen Komparativer Theologie zusammen, die auch für den erkenntnistheologischen Anspruch einer dialogsensiblen Theorie der Rezeption und Hermeneutik des Konzils höchst relevant sind: (1.) »Doktrinale bzw. epistemische Demut« bezeichnet die »Einsicht in die Bedingtheit des eigenen Verstehens und [den] damit verbundenen Wunsch zu lernen«, aus dem heraus »der Impuls zum Dialog« entsteht.[56] (2.) Die »Konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition« benennt die Ausgangshaltung im Dialog, dass »ich für die eigene Wahrheit eintrete, ohne deswegen schon vorher zu wissen, was diese Wahrheit für die Position des anderen bedeutet und wie sie sich zu seinen Wahrheitsansprüchen verhält«.[57] (3.) Die »Kommensurabilitätsunterstellung und Wahrnehmung von Unterschieden«[58] ist eine grundlegende Voraussetzung dafür, dass ein Dialog geführt werden kann. Gleichzeitig sind aber kritische Anfragen an die Übersetzbarkeit religiöser Traditionen zu berücksichtigen. Die Problematiken und Möglichkeiten wurden im Zuge der methodologischen Reflexion dieser Studie bereits diskutiert. (4.) Die Haltung der »Empathie und liebevolle[n]

---

51 von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012, 11.

52 Für Impulse zu Theologie Interkulturell, Israeltheologie, Religionstheologie und Komparative Theologie im Zusammenhang vgl. Winkler, Ulrich: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013.

53 von Stosch: Komparative Theologie, 11.

54 Ebd. 155.

55 Cornille, Catherine: Meaning and Method in Comparative Theology. Hoboken: Wiley 2019, 1.

56 Alle Zitate von Stosch: Komparative Theologie, 156.

57 Beide Zitate ebd. 157–158.

58 Ebd. 158.

Aufmerksamkeit«[59] beschreibt eine Bereitschaft, nicht nur von einem intellektuellen Standpunkt, sondern auch auf einer persönlichen Erfahrungs- und Praxisebene für gegenseitiges Verstehen offen zu sein. Von Stosch beschreibt aber auch eine Schwierigkeit dieses Elements: So werde man z.B. in der Teilnahme an Ritualen anderer religiöser Traditionen möglicherweise »spirituell affiziert«[60]. Hier wäre interessant, die Performativität des Dialogs weiter zu verfolgen und die theologische Bedeutung solcher Erfahrungen für den interreligiösen und auch jüdisch-christlichen Dialog näher zu untersuchen. (5.) Eine »Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit des anderen«[61] benennt die Bereitschaft, den Ort der eigenen Glaubenserfahrung offen zu halten für die Glaubenserfahrungen und Wahrheiten anderer – nicht im Sinne eines Synkretismus, sondern als eine Haltung, »die keine Gegenleistung erwartet und die den Gast nicht bereits vor der Begegnung irgendwie vorverurteilt«[62]. Dies schießt noch keine »Wahrheitsunterstellung«[63] mit ein, wie von Stosch dies etwa für die pluralistische Religionstheologie feststellt.[64] In Bezug auf eine dialogsensible Rezeptionstheorie des Zweiten Vatikanischen Konzils, besonders im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs, ist diese Diskussion relevant. Zum einen ist in der Begegnung eine Haltung der Offenheit und des Vertrauens anstrebenswert, zum anderen ist es für die Dialogteilnehmer*innen oft wichtig, kein Ziel gemeinsamer »Glaubenskonsense« zu forcieren.

Viele weitere Beispiele könnten an dieser Stelle angeführt werden: In der Kirchengeschichte wird der eigene Blick auf Geschichte dekonstruiert und nach blinden Flecken und systematischen Ausschließungen gesucht.[65] Die Religionspädagogik setzt sich mit kulturellen und religiösen Pluralitäten auseinander, dekonstruiert aber gleichzeitig essentialistische Deutungen von Kulturen und Religionen. Im Bereich der praktischen Theologie werden gesellschaftliche Diskurse wie Fragen der Geschlechterforschung, der Migration oder Transformationen in Spiritualität und Liturgie aufgegriffen.

Eine dialogsensible Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, ausgehend vom jüdisch-christlichen Dialog und einer erneuerten Israel-

---

59 Ebd. 161.

60 Ebd.

61 Ebd. 163.

62 Ebd. 166.

63 Ebd.

64 Im Diskurs Komparativer Theologie herrscht allerdings Uneinigkeit darüber, ob eine positiv gewendete »Wahrheitsvermutung« (Winkler, Ulrich: Zum Projekt einer Komparativen Theologie. In: Ritzer, Georg [Hg.]: »Mit euch bin ich Mensch …«. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleinzer O.Cist [STSud 34]. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2008, 115–147, hier 139) gegenüber anderen Religionen angebracht ist. Von Stosch ist hier zurückhaltend (vgl. von Stosch: Komparative Theologie, 167–168).

65 Vgl. z.B. Winkler: Wann trennten sich die Wege. Eine methodologische Reflexion einer »Geschichte der Religion(en)« (vgl. folgend Cuffel: In anderen Geographien, 38), die Eurozentrismus und den Vorrang schriftlicher Kulturen sowie Essentialisierungen von Religionen und Kulturen überwinden soll bietet Cuffel, Alexandra: In anderen Geographien denken. Weltgeschichte, Weltreligionen und methodologische Ansätze für eine globale Verflechtungsgeschichte der Religionen. In: Bayerisches Forschungszentrum für Interreligiöse Diskurse (BaFID) (Hg.): Erlanger Jahrbuch für interreligiöse Diskurse. Bd. 1: Methoden der Darstellung und Analyse interreligiöser Diskurse. Baden-Baden: Ergon 2021, 37–92.

theologie, speist sich aus diesen theologischen Diskursen und kann zugleich eine Systematisierung der bestehenden Ansätze bringen, um den Diskurs bewusster gestalten zu können.

5. Herausforderungen: Praktische und politische Dimensionen des Dialogs

Die vorliegende Studie umfasst vor allem Theorie- und Methodenreflexionen und legt den Schwerpunkt auf theologische Grundlagenforschung aus einer fundamentaltheologischen Perspektive. Verschiedene Desiderate eröffnen sich in Richtung des Transfers dieser theoretischen und methodischen Ansätze in verschiedene Kontexte hinein. Drei Herausforderungen eines solchen Transfers sowie die politische Dimension und die gesellschaftlichen und institutionellen Bedingungen des jüdisch-christlichen Dialogs werden abschließend im Folgenden benannt.

(1.) *Wissenstransfer in Lehre, Unterricht, pastorale Handlungsfelder und Gesellschaft*. Die Bedeutung der gewonnenen Erkenntnisse für verschiedene Bildungskontexte zu erschließen, ist ein Desiderat dieser Arbeit, das hier nur angedeutet werden kann. Wissenstransfer ist ein entscheidender Faktor in der Reflexion der eigenen wissenschaftstheoretischen Praxis und der Eröffnung neuer Denkwege. Der jüdisch-christliche Dialog ist ein gutes Beispiel dafür, wie Begegnungen, Gespräche und Dialogpraxis theologische Reflexionen anstoßen und bereichern können. Umgekehrt ist es im jüdisch-christlichen Dialog eine Herausforderung, die Erkenntnisse einer transformierten Israeltheologie über das Engagement von Einzelpersonen hinaus in Lehr- und Lernkontexten sowie im gesellschaftlichen Diskurs zu verankern. Der jüdisch-christliche Dialog steht in einem Generationenwandel: »Die heute noch am Gespräch aktiv Beteiligten sind in der Regel bereits jenseits der Lebensmitte.«[66] Alltägliche Begegnungsmöglichkeiten beschränken sich oft auf größere Städte. Dies sind keine Hinderungsgründe für jüdisch-christlichen Dialog, allerdings zeigen diese Phänomene, dass in der Veröffentlichung von Dialogerklärungen und theoretischen Ansätzen auch die Ebene der Umsetzung und Implementierung berücksichtig werden muss. Julia Spichal analysiert in einer 2015 publizierten Studie Schulbücher und Lehrpläne für das Fach evangelische und katholische Religion der Grund-, Haupt- und Realschulen sowie von Gymnasien in Bayern, Niedersachsen und Österreich[67] und kommt trotz vielfacher Verbesserungen in den untersuchten Kategorien im Vergleich zu vorherigen Studien zu dem Ergebnis:

> »Das Problem der ungewollten Tradierung antijüdischer Vorurteile im christlichen Religionsunterricht ist nämlich noch keinesfalls gelöst, sondern sowohl in der religions-

66 Fischer, Irmtraud/Langer, Gerhard/Petschnigg, Edith: Gibt es Zukunft für den christlichen Dialog mit dem Judentum – und wie könnte sie aussehen? Hinführung zum Thema. In: Fischer, Irmtraud/Langer, Gerhard/Petschnigg, Edith (Hg.): Hat der jüdisch-christliche Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa (Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 9). Göttingen: V&R unipress 2017, 11–21, hier 12.

67 Vgl. Spichal, Julia: Vorurteile gegen Juden im christlichen Religionsunterricht. Eine qualitative Inhaltsanalyse ausgewählter Lehrpläne und Schulbücher in Deutschland und Österreich (ARPäd 57). Göttingen: V&R unipress 2015, 99–100.

> pädagogischen Forschung als auch im Bewusstsein viele Lehrplanersteller, Schulbuchautorinnen und Lehrkräfte in den Hintergrund getreten. Ebenso ist die Frage, wie mit Vorurteilen gegen Juden im konkreten Unterrichtsgeschehen umgegangen wird, noch ungelöst.«[68]

Es gibt Initiativen, die gut zugänglich im Internet pädagogisches und informatives Material für Unterricht[69] oder auch Predigt und Pastoral zur Verfügung stellen.[70] Das Projekt »Nostra aetate. Dialog & Erinnerung« der Universität Bonn bietet beispielweise unter der Rubrik »Praxis des Dialogs«[71] Hinweise und Materialien für den Religionsunterricht. Leicht zugängliche Artikel wie z.B. *Judentum, als Thema christlich verantworteter Bildung*[72] von Bernd Schröder im WiReLex (Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet) vereinfachen eine wissenschaftliche Information für Lehrpersonen. Ein wichtiges Instrument ist die Gestaltung der Curricula für Lehramtsstudien, wie in Kapitel 3 dieser Studie beschrieben wurde. Solche Initiativen sind sehr begrüßenswert. Sie zeigen auch, dass Themen wie die Israeltheologie und der jüdisch-christliche Dialog sowie der Dialog mit anderen Religionen nicht persönlichen Interessen und Schwerpunktsetzungen überlassen werden müssen und sollen. Zur Umsetzung der ambitionierten Dokumente, die in der katholischen Kirche (sowie analog in anderen Kirchen, Konfessionen und in den jüdischen Denominationen) in den letzten Jahrzehnten entstanden, braucht es allerdings sicherlich eine systematischere Implementierung in verschiedenen Aufgabenbereichen der Kirche und auch in den theologischen Disziplinen.

(2.) *Heterogene Rahmenbedingungen der Rezeption*. Die erwähnten Erklärungen der unterschiedlichen jüdischen Denominationen sowie katholische, evangelische und ökumenische Dialogdokumente wurden von unterschiedlichen Gremien, Gruppierungen und offiziellen Einrichtungen formuliert und veröffentlicht. Sie sind eine interessante Textgattung, anhand derer die systemische Komplexität des jüdisch-christlichen Dialogs deutlich wird. Der jüdisch-christliche Dialog ist auf verschiedenen Ebenen verortet: auf der institutionellen Ebene, in gremialen Strukturen, in gemeindlichen Initiativen, in Studierendenvereinigungen etc. Die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum ermöglicht beispielsweise eine »institutionell verankerte Rezeption«[73] von *Nostra aetate*. Diese institutionelle Anbindung ist ein Vorteil, weil es klar definierte

68 Ebd. 289.

69 Vgl. z.B. die Schwerpunkte »Judentum heute« und »1700 Jahre Jüdisches Leben in Deutschland« im Religionspädagogischen Portal der Katholischen Kirche in Deutschland: https://www.rpp-katholisch.de/Schwerpunkte/tabid/125/Default.aspx?stp=1 (28.12.2022).

70 Vgl. z.B. die gesammelten Materialien und Hinweise unter dem Titel »Methodische Impulse. Arbeitshilfen und Materialien zum jüdisch-christlichen Dialog und zur jüdischen Geschichte« der AG Juden und Christen beim deutschen evangelischen Kirchentag: https://www.ag-juden-christen.de/digitales-lehrhaus/methodische-impulse/ (28.12.2022).

71 Vgl. das Projekt »Nostra aetate. Dialog & Erinnerung«, Universität Bonn: https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/praxis-des-dialogs (28.12.2022).

72 Vgl. Schröder, Bernd: Judentum, als Thema christlich verantworteter Bildung (2015). In: WiReLex: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100072/ (28.12.2022).

73 Henrix, Hans Hermann: Bilanz und Ausblick: Nostra Aetate 4 als Stachel im Fleisch christlich-theologischen Denkens. In: Boschki, Reinhold/Wohlmuth, Josef (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im

Ansprechpartner*innen und Zuständigkeiten gibt. Allerdings fehlt durch diese Verankerung möglicherweise auch eine stärkere Anbindung an Kontexte in Gemeinden, an Universitäten oder Schulen. Die Institution organisiert und verstetigt den Dialog, sie hebt ihn auf eine offizielle und damit vielleicht verbindlichere Ebene – erzeugt aber möglicherweise auch das täuschende Gefühl der Absicherung und konserviert ihn. Das Gespräch und die Aneignung im Leben kann nämlich der institutionelle Dialog nicht ersetzen. Nach wie vor ist die Weitergabe von Inhalten verschiedener Stellungnahmen und Dialogerklärungen vom Interesse engagierter Einzelpersonen abhängig, auch wenn solche Texte natürlich feierlich übergeben werden und öffentlich zugänglich sind. Eine Aufmerksamkeit für die unterschiedlichen Ebenen und Aspekte von Tradition und die Bedingungen von Traditionsbildung kann dabei helfen, eine Tradition des jüdisch-katholischen und jüdisch-christlichen Dialogs bewusst in ihren verschiedenen Dimensionen zu fördern.

(3.) *Mit inhaltlichen Asymmetrien umgehen: Theologie und Politik.* Ein Desiderat dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie ist die Wahrnehmung dafür, dass Dialogpartner*innen bei den Themen im jüdisch-christlichen Gespräch immer wieder unterschiedliche Prioritäten setzen. Als Herausforderung zeichnen sich die Schnittstellen von Theologie und Politik ab. Von jüdischer Seite besteht oft der Wunsch, dass sich christliche Partner*innen auch zur Frage des Landes und Staates Israel äußern.[74] Von christlicher Seite gibt es Vorbehalte, sich zu politischen Themen zu positionieren. Christliche Dialogpartner*innen wiederum streben häufig einen theologischen Dialog an, was für manche jüdische Strömungen als explizit formulierte Absicht des Dialogs schwierig ist.[75] Auch eine solche Asymmetrie von Themen wahrzunehmen, ist wichtig und hat mit der Anerkennung der Dialogpartner*innen zu tun.

In den genannten Diskursfeldern gibt es in den letzten Jahren Entwicklungen, nämlich eine stärkere Beschäftigung von Seiten des Judentums mit der theologischen Sicht auf das Christentum in den unterschiedlichen jüdischen Denominationen.[76] Umgekehrt gibt es christliche Forschende, die sich mit der Frage des Landes und Staates Israel beschäftigen. Einen interessanten Beitrag leistet hier das Buch *Enabling Dialogue About the Land. A Resource Book for Jews and Christians*[77], das theoretische und praktische Zugänge sowie Modelle zur gemeinsamen Lektüre und zum Austausch zu jüdischen und christlichen Texten zur Frage des Landes und Staates Israel enthält: »The major purpose of this

Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 193–206, hier 194.

74 Der hohe Stellenwert der Frage des Landes und Staates Israel im Dialog wird in der Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom* deutlich, wo die bisherigen Schritte im Dialog wie die Anerkennung des Staates Israel durch den Heiligen Stuhl 1993 gewürdigt werden (vgl. Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom, 7).

75 Vgl. z.B. die zurückhaltende Position bzgl. theologischer Themen im Dialog in der Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom*. Die Problematik der Trennung von religiösen und gesellschaftlichen Themen wurde an anderen Stellen bereits diskutiert.

76 Dies wurde auch an der in Kapitel 8 dargestellten Debatte über die unterschiedlichen jüdischen Haltungen zum Christentum deutlich, vgl. S. 267ff.

77 Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper (Hg.): Enabling Dialogue About the Land. A Resource Book for Jews and Christians. Mahwah, NJ: Paulist Press 2020.

book is to provide resources for constructive dialogue about Israeli-Palestinian issues for interreligious dialogue groups of Jews and Christians around the world.«[78] Das Konfliktfeld des Staates Israel führt den jüdisch-christlichen Dialog in neue Herausforderungen. Beobachtet werden kann hier wiederum, dass auch die diesbezüglichen Irritationen im Dialog zu einer Weiterentwicklung desselbigen führen können.[79]

Inwiefern sich auch die Fundamentaltheologie durch das jüdisch-christliche Gespräch, die erneuerte Israeltheologie und den skizzierten dialogsensiblen Theorieansatz verändert, ist Gegenstand des nächsten und letzten Kapitels dieser Studie, bevor ein Fazit gezogen wird.

---

78 Gregerman, Adam/Cunningham, Philip A./Pettit, Peter A.: Partners in Hope. In: Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper (Hg.): Enabling Dialogue About the Land. A Resource Book for Jews and Christians. Mahwah, NJ: Paulist Press 2020, 357–368, hier 357.

79 An der Universität Salzburg arbeitet Julia Feldbauer im Rahmen des Forschungsprojektes »Developing a Theology of the Interreligious Dialogue from a Jewish-Christian Perspective« an einer Dissertation mit dem Thema »Das Land Israel als Spannungsfeld im jüdisch-katholischen Dialog. Eine theologische Analyse des Konzeptes ›Land‹«.

Kapitel 12 | Systematische Problematisierung: Rückwirkungen auf fundamentaltheologische Konzepte

Als Ziel der Arbeit wurde die Entwicklung einer *fundamentaltheologischen* Theorie der Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im Kontext der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs formuliert. Konkret gefragt wurde also nach Kriterien der theologischen Erkenntnislehre, die den israeltheologischen Transformationen des Zweiten Vatikanums und seiner Rezeption im jüdisch-christlichen Dialog gerecht werden, sowie für die Hermeneutik und Rezeption des Konzils hilfreich sind. Auf den vergangenen Seiten wurde dazu ein *dialogsensibler* Zugang zur Traditionshermeneutik und zur Rezeption des Konzils eröffnet, dessen methodische und epistemologische Koordinaten im letzten Kapitel systematisch dargestellt wurden. Eine ausführliche methodologische Reflexion einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik sowie einer von Dialogsensibilität geprägten Rezeptionstheorie wurde im vierten Kapitel der Arbeit gegeben.

In den theologiegeschichtlichen Analysen des ersten Teils wurde die Dynamik kirchlicher Tradition deutlich. Philosophisch-methodologische Reflexionen haben eine Vielfalt an Traditionskonzepten gezeigt. Diese Erkenntnisse sowie der aufgezeigte dialogsensible Zugang zu Tradition und zur Rezeption des Konzils wirken auf fundamentaltheologische Konzepte zurück. Auch wenn es manchmal so scheint, als wäre die Hermeneutikdebatte in der Konzilsrezeption vor allem ein Sprachproblem, dürfen die implizit wirksamen Konzepte von Kirche oder Tradition nicht unterschätzt werden. Wie mit Bezug auf die kognitive Metapherntheorie von Lakoff und Johnson gezeigt werden konnte, sind Sprachprobleme keinesfalls als nebensächlich zu bewerten. Vielmehr kann eine kritische Reflexion von Sprachformen auch zu einer Dekonstruktion impliziter und den Diskurs hemmender Vorannahmen führen. Wie gezeigt werden konnte, laufen Rezeptionsprozesse außerdem nicht nur auf Ebene der Sprache, sondern auch der Handlungen, Rituale oder Bilder ab. Dies gilt auch für den jüdisch-christlichen Dialog. Im Dialog wird die Notwendigkeit der Reflexion ob der Übersetzungsproblematik zwischen Traditionen deutlicher, was wiederum auf den theologischen Diskurs der eigenen religiösen Tradition zurückwirken kann. Traditionen entwickeln sich nicht linear und unterschiedliche Absicherungsstrategien können nebeneinander für ver-

schiedene Gruppen wirksam sein. Franz Gmainer-Pranzl spricht der Reflexion von Begriffen in der Fundamentaltheologie eine wichtige Bedeutung zu: »Von der sorgfältigen Verwendungsweise dieser Begriffe [Beispiele waren Wort Gottes, Glaube, Heilige Schrift, Kanon, Überlieferung, Lehramt, Unfehlbarkeit, EH] hängt in Kirche und Theologie zweifellos sehr viel ab.«[1] Ähnlich wie die kognitive Metapherntheorie legt auch Gmainer-Pranzl nahe, dass die Theologie »Kategorien« bereitstellt, die »als Strukturen der Erfahrung« dienen, »mit denen die (spontan aufgefasste) Wirklichkeit des Lebens interpretiert wird«.[2]

Die Differenzierung der Kategorien Bruch, Kontinuität, Diskontinuität und Reform sowie die Problematisierung traditionshermeneutischer Metaphern und Sprachformen haben Auswirkungen auf die Grundlagen theologischer Erkenntnis und Traditionsdeutung. Diese Rückwirkungen werden nun in zwei Richtungen vertieft: In einer erkenntnistheologischen Problemzuspitzung wird erstens gefragt, inwiefern Israel als *locus theologicus* und Akteur christlich-theologischer Erkenntnis denkbar ist. In einem zweiten Schritt wird die traditionelle Gliederung der Fundamentaltheologie anhand der bisherigen Erkenntnisse angefragt.

1. Erkenntnistheologische Problemzuspitzung: Israel als Akteur christlich-theologischer Erkenntnis und *locus theologicus*?

Die systematische Auseinandersetzung mit Traditionsdynamik und -hermeneutik führt zu einer erkenntnistheologischen Problemzuspitzung: Die jüdische Tradition könnte eine für das Christentum erkenntnistheoretisch notwendige Zugangsweise zum christlichen Glauben eröffnen, die über die christlichen Traditionen allein nicht möglich ist.[3] Das ergibt sich gerade durch einen dialogsensiblen Zugang zu Tradition und Rezeption, wo die Begrenztheit der eigenen Perspektive deutlich wurde. Ist Israel deshalb als *locus theologicus* und Akteur theologischer Erkenntnis für das Christentum denkbar? Bei einer solchen These sind allerdings die erkenntnistheoretischen Vorbehalte zu berücksichtigen, die an verschiedenen Stellen erarbeitet wurden (z.B. in Zusammenhang mit dem Konzept des »hermeneutical Jew« und der damit beschriebenen Gefahr der Vereinnahmung). Anhand zweier unterschiedlicher Ansätze soll diese Frage diskutiert werden. Besonders mitzubedenken ist in diesem Abschnitt die in der Einleitung gegebene Differenzierung der unterschiedlichen Bedeutungen Israels. Auch wenn eine präzise Verwendung der jeweiligen Bedeutung angestrebt wird, werden Übergänge deutlich, die eine eindeutige Zuordnung manchmal schwierig machen.

---

1 Gmainer-Pranzl, Franz: Die »orthafte Ortlosigkeit«. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. In: Huber, Konrad/Prüller-Jagenteufel, Gunter M./Winkler, Ulrich (Hg.): Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie. Thaur/Wien/München: Druck- und Verlagshaus Thaur 2001, 155–171, hier 164.

2 Alle Zitate ebd. 165.

3 Vgl. zur Herleitung dieses Desiderats aus theologisch-metaphorologischer Perspektive unter dem Stichwort »Verkörperung von Tradition« Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 149–153.

1.1 Israel als Akteur christlich-theologischer Erkenntnis

Der Gedanke von Israel[4] als Akteur christlich-theologischer Erkenntnis ergibt sich aus einer konsequent und auf einer grundlegenden Ebene weitergedachten dialogsensiblen Traditionshermeneutik, in der mit der beschriebenen Gastfreundschaft für die Wahrheit des Anderen insofern ernst gemacht wird, als diese wirkliche theologische Bedeutung für den eigenen Glauben gewinnt. Präziser muss gesprochen werden von *Jüdinnen und Juden als Akteurinnen und Akteure* theologischer Erkenntnis, weil Israel nur unter Einbezug der jüdischen Perspektive bestimmt werden kann – eine These, die weiter unten näher ausgeführt wird.[5] Auf dem Spiel stehen hier Machtpositionen, die die Fähigkeit zur Identitätsumgrenzung nur bei sich selbst verorten und anderen Definitionsmöglichkeiten absprechen. Eine solche Folgerung bedeutet, dass jüdische Perspektiven in der Deutung von Tradition und in der Reflexion des Glaubens eine viel stärkere Präsenz erhalten müssen, als dies bisher der Fall ist. Was das konkret für einzelne Bereiche der Theologie bedeutet, muss in zukünftigen Forschungen näher untersucht werden. Einige Perspektiven für die Fundamentaltheologie werden im Folgenden gegeben.

Ein solcher Zugang ist auf Grundlage der bisherigen Überlegungen von christlicher Seite theologisch plausibel. Allerdings muss ein zentraler Vorbehalt geltend gemacht werden, der gerade Ergebnis einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik ist: Keine christliche Theologin, kein katholischer Forscher und auch keine kirchliche Instanz können festlegen, dass Jüdinnen oder Juden Akteurinnen und Akteure theologischer Erkenntnis für das Christentum sind. Das Wort »Akteur« impliziert, dass die Initiative von Jüdinnen und Juden aus dem eigenen Selbstverständnis heraus gesetzt wird. Eine solche Verhältnisbestimmung kann nur im Dialog entwickelt werden. Es ist möglich zu signalisieren, dass ein dementsprechendes Interesse auf Seiten der Kirche oder der katholischen/christlichen Theologie besteht. Es ist möglich Schritte zu setzen, die jegliche Abwertung gegenüber dem Judentum überwinden. Es ist möglich, jüdische Traditionen zu interpretieren und daraus zu lernen. Würde dies aber ohne Berücksichtigung des vielfältigen jüdischen Selbstverständnisses geschehen, wäre wiederum die Gefahr der hermeneutischen Instrumentalisierung gegeben. Der Grat zwischen Aneignung und Enteignung ist schmal und die Differenzierung beider Phänomene wird unterschiedlich bewertet.[6] Nicht jede Aneignung ist eine Enteignung. Auch Christinnen

---

4 Mit der Bezeichnung »Israel« wird in diesem Fall wiederum auf das Selbstverständnis des gegenwärtigen Judentums als Volk Israel referiert, nicht auf den politischen Staat.

5 Bei der Rede von *Israel* als Akteur theologischer Erkenntnis wird stärker eine kollektive Ebene betont, in der Israel als theologisches Konzept gedacht wird oder als Eigenbezeichnung für das jüdische Volk. Inwiefern dies auch theologisch einen Unterschied macht, wäre näher zu bestimmen. Ein Desiderat für den jüdisch-christlichen Dialog in diesem Zusammenhang stellt die Frage dar, was die Bezeichnung »Israel« für Christinnen und Christen im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs und einer erneuerten Israeltheologie bedeutet.

6 Einen Entwurf hat z.B. die evangelische Theologin Marianne Grohmann erarbeitet, vgl. Grohmann, Marianne: Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. Ziel ist eine »Vermittlung zwischen jüdischer und christlicher Hermeneutik […] für eine Aneignung ohne Enteignung, eine Rezeption jüdischer Hermeneutik in christlicher Theologie, die bei den vorhandenen gemeinsamen Anliegen auch die bleibenden Dif-

und Christen dürfen die Hebräische Bibel lesen. Für viele stellen die Schriften des Alten Testaments – um hier die Zusammenstellung des katholischen Kanons zu nennen – einen sehr wichtigen Glaubensort dar. Die Kirche bekennt sich seit ihren Anfängen zu diesen Schriften, die auch die heiligen Texte der ersten Jesusanhänger*innen waren.[7] Eine Unterscheidung ist oft nur durch die Intention der Beteiligten zu treffen. Die Päpstliche Bibelkommission spricht dieses Problem in ihrem Dokument *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* aus dem Jahr 2001 an: »Manche haben sich die Frage gestellt, ob die Christen sich nicht vorwerfen müssen, sich die jüdische Bibel angeeignet zu haben durch eine Lesart, in der kein Jude sich wieder findet.«[8] Und sie antwortet darauf:

> »Für die erste Frage – die der Aneignung der jüdischen Schrift durch die Christen – stellt sich die Lage anders dar, denn die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist.«[9]

Diese Anerkennung mag auf den ersten Blick selbstverständlich sein. Das Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung* streicht mit der offiziellen Absage an eine Judenmission allerdings die Bedeutung und die aus dieser Anerkennung entstehende Verpflichtung für die katholische Kirche heraus und sagt klar, »dass die Juden Träger des Wortes Gottes sind«[10].

Die Frage der Aneignung ist deshalb so prekär, weil sie jahrhundertelang vor allem mit Enteignung verbunden war. Eine Möglichkeit, diesen problematischen Konnex von Aneignung und Enteignung zu lösen, liegt wiederum in einer Berücksichtigung des jüdischen Selbstverständnisses und der Bereitschaft, auch in der Tradition überlieferte Narrative einer Relektüre zu unterziehen. Wie kann so eine Relektüre umgesetzt werden? Walter Homolka versammelt beispielsweise eine Vielzahl jüdischer Stimmen zum Jude-Sein Jesu und berücksichtigt dabei auch künstlerische Auseinandersetzungen.[11] Solche Bilder könnten wiederum etablierte christliche und immer wieder antijüdisch geprägte Jesusdarstellungen dekonstruieren. Ein weiteres Beispiel ist der Roman *Judas*[12] des israelischen Schriftstellers Amos Oz.[13] Die Hauptperson des Romans, der Student Schmuel

---

ferenzen anerkennt« (ebd. 21). Walter Homolka warnt vor der Gefahr der Enteignung der Bibel, vgl. Homolka/Resing: Interview »Die Enteignung der Bibel kommt immer wieder vor«.

7 In Kapitel 7 wurde anhand der verschiedenen Konzepte des »Parting of the ways« deutlich, dass christliche und jüdische Auslegungen der Hebräischen Bibel jeweils unterschiedliche und mögliche Interpretationsweisen darstellen.

8 Päpstliche Bibelkommission: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Nr. 22.

9 Ebd.

10 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, Nr. 40.

11 Homolka: Der Jude Jesus, 9–23.

12 Oz, Amos: Judas. Berlin: Suhrkamp 2015.

13 Ausgehend von einem anderen Werk von Amos Oz und Fania Oz-Salzberger (Oz, Amos/Oz-Salzberger, Fania: Juden und Worte. Aus dem Englischen von Eva-Maria Thimme. Berlin: Jüdischer Verlag

Asch, entwickelt darin eine »komplette Parallelgeschichte«[14], ein Narrativ, das eine andere Geschichte erzählt als jene des gierigen Verräters Judas. Der Judas von Schmuel Asch ist überzeugt, dass Jesus vom Kreuz herabsteigen kann: »Gleich, gleich ist es so weit. Gleich wird sich der gekreuzigte Gott erheben, er wird sich von den Nägeln befreien und vom Kreuz heruntersteigen und zu dem Volk, das sich ehrfürchtig vor ihm auf den Boden wirft, sagen: ›Liebet einander.‹«[15] Oz' Werk zeige, so Homolka, ein neues jüdisches Selbstbewusstsein: »Sein Eingehen auf Jesus und Judas macht deutlich: Für die jüdische Seite ist die Beschäftigung mit dem Juden Jesus Ausdruck einer neuen Freiheit und eines neuen Selbstbewusstseins.«[16]

Die »Außenperspektive« Israels wird auf Grundlage dieser Überlegungen nicht nur zu einer bestimmenden Größe des katholischen bzw. christlichen Selbstverständnisses, sondern auch zu einem wichtigen Ort in der theologischen Erkenntnis. Es ist ein Ort, der nicht der eigenen Kontrolle unterliegt und der auch nicht beliebig zur Verfügung steht. Denn würde ein solcher Anspruch erhoben, wäre das Jüdische wiederum okkupiert und enteignet, wie dies in der Geschichte oft passierte. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie unterstreichen damit die Unverfügbarkeit der Gotteserfahrung und -erkenntnis. Die Reflexion Israels und des Judentums als *locus theologicus* ermöglicht eine eindeutige theologische Würdigung jüdischer Traditionen von christlicher Seite und bietet ein theologisches Konzept, innerhalb dessen christliche Theologie über ihr Verhältnis zum Judentum bzw. Israel reflektieren kann.

1.2 Israel bzw. das Judentum als locus theologicus

Die Verhältnisbestimmung vom Konzept der *loci theologici* her bringt nochmals eine andere Perspektive als das Bild des Akteurs bzw. der Akteurin. Die Theologie der *loci theologici* nach Melchior Cano ist, wie im zweiten Kapitel näher ausgeführt wurde, ein katholisch-konfessionelles Modell, das die Fundstellen von Lehrmeinungen und Glaubensaussagen systematisiert und somit auch Orte theologischer Erkenntnis beschreibt.[17] In der bisherigen Forschung wurde an verschiedenen Stellen diskutiert und erarbeitet, ob und inwiefern Israel ein *locus theologicus* ist, sein kann und soll.[18] In Canos Systematik taucht

---

im Suhrkamp Verlag 2015) stellt Regina Polak die Frage, inwiefern auch das säkulare Judentum eine theologische Bedeutung für das Christentum hat (vgl. Polak, Regina: »Juden und Worte«. Praktisch-Theologische Gedanken zum intellektuellen Streifzug von Amos Oz und Fania Oz-Salzberger durch die jüdische Geschichte und Kultur. In: DIALOG-DU SIACH 116 [Juli 2019], 17–29, hier 17). Dieser Gedanke wäre im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs zu vertiefen.

14 Oz, Amos: Jesus und Judas. Ein Zwischenruf. Ins Deutsche übersetzt von Susanne Naumann. Mit einem Nachwort von Rabbiner Walter Homolka. Ostfildern: Patmos 2018, 31.

15 Oz: Judas, 169. Die Passage stammt aus den Notizen von Schmuel Asch.

16 Homolka: Der Jude Jesus, 21.

17 Im Folgenden werden Überlegungen zum Vorschlag in der theologischen Literatur gegeben, Israel als *locus theologicus* zu bezeichnen. Eine detaillierte Analyse dieser These in Zusammenhang mit Canos gesamtem Werk kann an dieser Stelle nicht geboten werden, wäre aber ebenso wichtig. In der Forschung wird häufig vor allem Canos Systematik und sein grundlegender Zugang rezipiert.

18 Vgl. z.B. Hünermann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster: Aschendorff 2003, bes. 234–244. Petzel, Paul: Was uns

Israel nicht als eigener *locus theologicus* auf. Gregor Hoff sieht den Grund dafür darin, dass Cano »Israel im Modus eines Ausschlusses verortet«[19].

> »Indem man einschließt, was die eigene Gottesrede trägt, es aber zugleich als selbstverständlich übernimmt, kann ausgeschlossen werden, was an fremdem Anspruch der eigenen Gottesrede gegenübertritt – genauer: was sie relativiert, weil sich der *eigene* Offenbarungsanspruch als eine *fremde* Herkunftsgröße erweist.«[20]

Das Fehlen Israels ist damit kein Zufall, sondern Folge einer theologischen Leerstelle, die wiederum in einem Dilemma des eigenen Offenbarungsanspruches gründet. Als Fazit seiner 2009 publizierten Analyse fundamentaltheologischer Ansätze stellt Hoff fest, dass Israel trotz einer erhöhten Aufmerksamkeit für die Problematik in Kirche und Theologie noch nicht als »*locus theologicus* der Fundamentaltheologie im Sinne einer erkenntniskonstitutiven Größe«[21] bezeichnet werden könne:

> »Solange die Einsicht, dass Jesus Jude und die neutestamentliche Literatur durch und durch jüdisch war, nicht (1.) *offenbarungstheologisch* grundiert und (2.) in den einzelnen theologischen Traktaten durchgeführt wird, und zwar (3.) zumal in der fundamentaltheologischen Ekklesiologie, bleibt Israel noch dort ein vergessener Ort der Fundamentaltheologie, wo sich ausdrücklich der Bezug auf Israel und Judentum findet.«[22]

Für die »prekäre Lage des jüdisch-christlichen Grundsatzgesprächs« seien »theoretische Klärungen« notwendig, die einer »Umstellung der theologischen Wissensformen« bedürfen.[23] Fundamentaltheologische Entwürfe müssen sich auch der »Disziplinierungen des Jüdischen im Rahmen systematischer Disziplinengeschichte«[24] stellen.

Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie eröffnen hier Perspektiven. Eine dialogsensibel verstandene Traditionshermeneutik ist wesentlich durch eine selbstkritische Reflexion auf Basis des jüdisch-christlichen Gesprächs geprägt. Die Disziplinierung des Jüdischen wird dadurch aufgebrochen, dass nach dem Selbstverständnis des Judentums gefragt wird. Es entsteht ein Bewusstsein, dass bestimmte erkenntnistheoretische Rahmenbedingungen und theologische Thesen dem Austausch im jüdisch-christlichen Dialog standhalten müssen. Ein Beispiel dafür wurde im vorangehenden Abschnitt erläutert, nämlich die Frage nach Israel als Akteur christlich-theologischer Erkenntnis. Die katholische Kirche kann nicht einfach festlegen, inwiefern Israel oder das Judentum ein Referenzpunkt für sie ist, weder abwertend noch anerkennend. Jahrhundertelang hat sie aber genau das gemacht. Der erkenntnistheoretisch entscheidende Punkt ist, dass die eigene Deutungsmacht *eingeschränkt* werden *muss*, um theologische Erkenntnisräume zu *eröffnen*.

---

an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz: Matthias Grünewald 1994; Freyer, Thomas: »Israel« als Locus theologicus? In: ThQ 179 (1999) H. 1, 73–74.

19 Hoff: Eine systematische Politik des Verschweigens, 90.

20 Ebd.

21 Ebd. 106.

22 Ebd. 106–107.

23 Alle Zitate ebd. 107.

24 Ebd.

Welche Bereiche gibt es noch, in denen Erkenntnisse aus dem jüdisch-christlichen Dialog für die katholische Theologie und Kirche wirksam werden müssen? Das sind zunächst vor allem Themen, die als Anfragen von jüdischer Seite an Kirche und Theologie herangetragen werden (z.B. Theologie des Landes). Weitere Themen lassen sich auch durch einen Blick in die Geschichte identifizieren: Denn genau jene Bereiche, in denen sich Kirche und Theologie bis vor dem Zweiten Vatikanum (und teilweise darüber hinaus) abwertend auf Israel bzw. das Judentum bezogen haben, müssen einer kritischen Reflexion unterzogen werden. Das betrifft sehr viele Felder, von der Bestimmung der Kirche (z.B. Kirche als das »neue Israel«) über Forschungen zum Leben Jesu (z.B. das Jude-Sein Jesu) bis hin zu offenbarungstheologischen Fragestellungen (z.B. Jesus als Selbstmitteilung Gottes, Bundestheologien).

Für eine Auseinandersetzung mit der Frage nach Israel bzw. dem Judentum als *locus theologicus* ist Hermann Pottmeyers nähere Bestimmung der *loci theologici* relevant. Er charakterisiert etwa die Kirche als *locus theologicus* in zweifacher Weise: (1.) als »*Fundort der Zeugnisse* des apostolischen Glaubens und der weitergehenden Wirkungs- und Interpretationsgeschichte«, und (2.) als »*Zeugin* und *Trägerin* der Überlieferung«.[25] Pottmeyer bezieht sich dabei auf Max Seckler. Diesem folgend sind die unterschiedlichen *loci* »nicht nur Orte, *aus* denen theologische Erkenntnis zu schöpfen ist, sondern lebendige und aktive Trägerschaften, *in* denen sich Erkenntnis ereignet oder ereignet hat«[26]. Im Anschluss an Secklers These stellt sich die Frage, inwiefern sich Erkenntnis in Israel ereignet und wie die Kirche einen Zugang zu diesem Erkenntnisort erhält. Hünermann betont auch für den »theologischen Ort ›Judentum‹, dass die Träger dieser Bezeugungsinstanz in ihrer eigenständigen Subjekthaftigkeit, Mündigkeit untrennbar zu diesem Topos hinzugehören«[27] und folgert daraus die Notwendigkeit des jüdisch-christlichen Dialogs aus der christlichen Glaubensverantwortung heraus. Ein solcher Zugang kann und darf nicht gewaltsam erfolgen, wie dies in der Vergangenheit durch hermeneutische Instrumentalisierungen geschah. Das legt auch Pottmeyers Reflexion zur Auslegung der Überlieferung des Glaubens nahe. Der Sinn der Auslegung liege in der Erschließung der Intention der Offenbarung, die Pottmeyer im Heil der Menschen identifiziert.

> »Auslegung heißt, den wahren Sinn der Selbstoffenbarung Gottes und seiner Bezeugungen verstehend zu erschließen. Ihr wahrer Sinn ist aber nichts anderes als die Intention des offenbarenden Gottes und diese nichts anderes als das Heil der Menschen. Deshalb spielt das Sinnkriterium der Heilsbedeutsamkeit nicht nur bei der unterscheidenden Feststellung wahrer Überlieferung einer Rolle, sondern auch bei der Ermittlung ihres wahren Sinns.«[28]

---

25 Beide Zitate Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 142.

26 Seckler, Max: Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der »loci theologici«. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit. In: Baier, Walter (Hg.): Weisheit Gottes, Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. St. Ottilien: EOS 1987, 37–66, hier 57.

27 Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 244.

28 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 147.

Eine so gedachte Auslegung der Überlieferung ist aber mit der Abwertung oder Enteignung des Volkes, in dem Gott weiterhin wirkt – wie es *Evangelii gaudium* in Nr. 249 ausdrückt[29] – nicht vereinbar: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt.«[30] Der Weisheitsschatz Israels wird hier mit der Offenbarung verknüpft und bis in die Gegenwart hinein anerkannt. Ein *locus theologicus* bietet also nicht nur Fundstellen für Argumente, die durch den Fundort Autorität erlangen, sondern ist auch durch die befreienden Erfahrungen in der Begegnung mit dem Wort Gottes gekennzeichnet.

> »Das Sinnkriterium der Heilsbedeutsamkeit läßt den Ausleger die Offenbarungs- und Überlieferungszeugnisse als Zeugnisse befreiender Erfahrung des Anbruchs des Reiches Gottes lesen. Die *loci theologici* werden dann nicht mehr bloß als Fundorte maßgeblicher Lehre begriffen, sondern als ausgezeichnete Bezeugungsorte und -gestalten authentischer Heilserfahrung und authentischen Heilsverständnisses.«[31]

Was Pottmeyer schreibt, ist von großer Relevanz für die Bestimmung der theologischen Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs. Die offenbarungstheologische Begründung in *Evangelii gaudium* führt zu dem Schluss, dass Israel genau solch einen Ort der Heilserfahrung darstellt. Diese These gilt es genauer zu untersuchen.

Es wurde gefragt, ob Israel ein *locus theologicus* sein kann. Auf Basis von Pottmeyers Überlegungen würde einen solchen Ort auch auszeichnen, dass er ein Bezeugungsort »authentischer Heilserfahrung«[32] ist. Wenn dieser *locus theologicus* als *Israel* bezeichnet wird, muss fundamentaltheologisch reflektiert werden, wie ein Zugang zu Israel möglich ist und wie dieses Verständnis von Israel zustande kommt. Denn Israel könnte sich – wie die Begriffsreflexion am Beginn dieser Studie gezeigt hat – auch auf eine Definition eines ausschließlich biblisch verstandenen Israels beschränken, die die lebendige Fortführung der Tradition Israels in den jüdischen Strömungen bis heute bewusst oder unbewusst ausschließt. Israel wird deshalb *nicht inhaltlich* bestimmt, sondern an die *Erfahrungsform dieser Größe* geknüpft: den *Dialog mit dem Judentum*. Israel bestimmt sich in der Folge *performativ im Dialog aus dem Selbstverständnis der unterschiedlichen jüdischen Strömungen*.

Dadurch bleibt eine Offenheit für die vielfältigen Glaubenserfahrungen der Dialogpartner*innen bestehen, die sich in unzählbaren Differenzen zeigt.[33] Hünermann benennt ausgehend von der Unterschiedlichkeit der Gesprächspartner*innen die Schwierigkeit, »zu einem echten ›Dialog‹ zu gelangen«[34] und verweist dabei auf eine kritische Reflexion zum Dialog als »Leitbegriff christlich-jüdischer Begegnung«[35] durch

---

29 Franziskus: Evangelii gaudium. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Rom, 24. November 2013, Nr. 249.

30 Ebd.

31 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 147–148.

32 Ebd. 148.

33 Dieser Gedanke knüpft an die Philosophie der *différance* von Derrida an, deren Bedeutung für diese Studie in Kapitel 4 erläutert wurde, vgl. S. 132ff.

34 Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 245, FN 477.

35 Freyer, Thomas: Vom christlich-jüdischen Gespräch zum Dialog? Theologische Notizen zur Semantik eines Leitbegriffs. In: ThQ 180 (2000), 127–146, hier 138.

Thomas Freyer. Dieser plädiert in seinem Aufsatz für einen differenzierte Sicht des jüdisch-christlichen Dialogs (den er im Jahr 2000 noch nicht verwirklicht sieht): dieser sei – in Anschluss an Emmanuel Levinas – noch vor jedem Austausch ein sich dem Anderen Aussetzen.[36] Hünermann folgert daraus »eine strukturelle, erkenntnistheologische Öffnung und Radikalisierung christlicher Theologie auf den jüdischen Gesprächspartner«[37]. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie können an die durch Freyer aufgestellten Desiderate anknüpfen und stellen einen Zugang dar, der sensibel für Asymmetrien und die jeweiligen Selbstverständnisse ist. Die Forderung nach einem sich Aussetzen ist ein wesentliches Merkmal der Dialogsensibilität.

Die Komplexität der Ausgangsfrage erhöht sich weiter, wenn Canos Differenzierung der eigenen und fremden *loci theologici* herangezogen wird. Denn eine exakte Zuordnung kann nicht getroffen werden. Bereits die dargestellte, nach wie vor umstrittene »Anfangsgeschichte« einer Trennung von Judentum und Christentum lässt keine einfachen Schlüsse zu. Als Empfänger*innen der Offenbarung fühlen sich auch Christinnen und Christen durch den Israeltitel angesprochen, genauso wurde aber der Titel Israel aus politischen und theologischen Gründen auf die Kirche übertragen. Vor diesem hier nur angedeuteten Hintergrund wird deutlich: Israel ist gleichzeitig *locus proprius* und *locus alienus* theologischer Erkenntnis. Christentum und Judentum stehen mit ihrem jeweiligen Bezug auf Israel in einer gemeinsamen Tradition, transformieren sie aber in gegenseitiger Abgrenzung auf je eigene Weise. Peter Hünermann markiert dieses Problem mit der Benennung Israels als einen *locus theologicus* »semi-proprius«[38]. Dieser Terminus »ist in Anführungszeichen gesetzt, weil er ein Problem bezeichnen soll, nicht eine schon fertige Antwort«[39]: »Handelt es sich doch um einen theologischen Ort, der ›gemeinsam‹ und zugleich konfliktiv ist, der konstitutiv für das Christentum und zugleich fremd ist, nicht zuletzt aufgrund des weitgehenden Wegfalls des judenchristlichen Elements in der Kirche.«[40]

Ob solch ein performativ-bestimmter Zugang zur Größe Israel für die jüdischen Gesprächspartner*innen plausibel scheint, ist ein Desiderat des Dialogs und weiterer Forschungen. Für die katholische Theologie und Kirche würde es eine Bestimmung der Größe Israel ermöglichen, die nicht von einer Fremdbestimmung durch die katholische Theologie und Kirche erfolgt.

In der Skizzierung einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie wurde offengelegt, dass auch dieser Zugang zu Tradition normative Elemente enthält. Sie ergeben sich aus einem Anspruch heraus, den Pottmeyer als prophetische Aufgabe einer Auslegung benennt, die sich der Heiligen Schrift verpflichtet weiß:

> »Die Überlieferung ist demnach auf die gegenwärtige Zeit hin auszulegen, in der die Menschenfreundlichkeit Gottes als Heil der Menschen neu erfahren und bezeugt wer-

36 Vgl. ebd. 146.

37 Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 245, FN 477.

38 Ebd. 237.

39 Ebd. 237, FN 451.

40 Ebd.

den soll. Über ihre exegetische Aufgabe hinaus hat Auslegung deshalb auch eine *prophetische Aufgabe*.«[41]

Ein solcher Anspruch stellt sich auch an die Fundamentaltheologie. Aus der Anmerkung Hoffs muss geschlossen werden, dass die Fundamentaltheologie nach den israeltheologischen Transformationen des Konzils und den Entwicklungen der darauf folgenden Rezeption ihre Theoriearchitektur nicht unverändert belassen kann.

Wenn also Israel als ein *locus theologicus* postuliert wird, dann muss der Modus seiner Bestimmung offengelegt und differenziert werden. Als allein fremdbestimmte Definition bleibt fraglich, ob diesem Erkenntnisort die befreiende Dimension zukommt, die ihn nach der Definition Pottmeyers auszeichnen müsste. Eine dialogsensible Fundierung der Größe Israel als *locus theologicus* könnte diesen Differenzierungsprozess kritisch begleiten, denn sie verwehrt sich gerade einer Festlegung des Gegenübers im Dialog. Hier ergeben sich erkenntnistheoretische Wege, die einer von Freyer im Jahr 1999 benannten Herausforderung begegnen können:

»Die Wahrnehmung ›Israels‹ als Locus theologicus ist für eine Theologie, die sich dem heutigen christlich-jüdischen Gespräch verpflichtet weiß, zweifellos eine erhebliche Herausforderung. Sie unterläuft die herkömmlichen begrifflichen Differenzierungen und Einteilungsschemata christlicher Theologie. Sie bewirkt eine Inversion der erkenntnistheoretischen Dynamik des Logos der Theologie, seiner Intentionalität, und ermöglicht Zeugnis und Solidarität.«[42]

Andrea Schmuck greift mit einem Dissertationsprojekt zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs genau diese Dynamik auf. Sie setzt sich mit der differenzierten Bestimmung Israels als *locus theologicus proprius* und *locus theologicus alienus* auseinander. Dabei stellt sie auch die Frage, ob ein katholisch-konfessionelles Konzept wie die *loci*-Lehre im jüdisch-christlichen Dialog anschlussfähig ist und ob die Anerkennung Israels und des Judentums als *locus theologicus* auf jüdischer Seite als positive Würdigung oder Vereinnahmung empfunden wird. Eine weitere Forschungsfrage betrifft die Möglichkeit der Übersetzung dieses katholischen Konzeptes in eine Erkenntnistheorie des Dialogs.[43]

Die theologische Bedeutung des Dialogs kann von daher bestimmt werden: Der Dialog gewinnt eine zentrale theologische Bedeutung, weil für christliche Theologie gewisse Bestimmungen nicht außerhalb des Dialogs getroffen werden können, will man die israeltheologische Erneuerung des Konzils ernst nehmen. Dies bedeutet nicht, dass sich Christinnen und Christen und Jüdinnen und Juden über theologische Themen austauschen und oder gar zu einem theologischen Konsens kommen müssen. Die Schwierigkeiten eines solchen theologischen Dialogs wurden an anderer Stelle benannt. Vielmehr ist der jüdisch-christliche Dialog an sich für das Christentum (und wie jüdische Erklärungen durchaus andeuten auch für das Judentum) ein theologischer Ort:

---

41 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 148.

42 Freyer: »Israel« als Locus theologicus, 74.

43 Das Projekt »Zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs« wird von Andrea Schmuck im Rahmen des Theologischen Exzellenzprograms »Kulturen – Religionen – Identitäten« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg durchgeführt.

> »Letztlich geht es aber nicht nur um Theologie *im* Dialog, sondern um seine Theologizität selbst. Im Dialog wird *gemeinsam unterschieden* nicht nur von Gott gesprochen, sondern eine Gottesbestimmung durchgeführt: theologisch-reflexiv, aber auch in einem gelebten Gottesbezug auf den Gott Israels.«[44]

Dies schließt wiederum Kontroverse und Dissens nicht aus, weil es nicht um Assimilation oder Übereinstimmung geht, sondern um die Möglichkeit der Anerkennung des Anderen. Eine dialogsensibel ausverhandelte Bestimmung Israels als *locus theologicus* ist anschlussfähig für eine performative Theologie des jüdisch-christlichen Dialogs, wie sie Gregor Hoff im obigen Zitat beschreibt. Hoffs Argumentation für die Theologizität des Dialogs ist offenbarungstheologisch fundiert und referiert auf die »Form der geschichtlichen Gottesbestimmung«[45], die sich im Tanach vermittelt und die das Christentum in seinem Bezug darauf teilt.

Als fundamentaltheologische Konklusion steht an dieser Stelle der Versuch, Israel als möglichen *locus theologicus* differenziert zu betrachten. Als Ergebnis folgt hier auf Basis eines dialogsensiblen Ansatzes, dass Israel als *locus theologicus* performativ im Dialog bestimmt werden muss, um die Fremdbestimmung dieser Größe zu überwinden. Kritisch muss hier angefragt werden: Was aber, wenn es von jüdischer Seite kritischen Widerspruch oder wenig Interesse an einer solchen Aushandlung gibt? Auch Kritik und Desinteresse muss potenziellen Dialogpartner*innen und -partnern zugestanden werden, wie in Kapitel 11 festgestellt wurde. Muss christliche Theologie dann auf diesen wichtigen Aspekt verzichten? Oder bleibt am Ende wiederum ein kirchliches Deutungsmonopol? Wie weit reicht das dialogische »Einspruchsrecht«? Wichtig ist hier, weder »das Judentum« noch »das Christentum« als homogene Größe zu sehen, sondern die zeitlichen und räumlichen Aspekte des Diskurses zu berücksichtigen. Die jeweiligen Glaubenstraditionen vereinen verschiedenste Positionen. Solange es auch nur ein paar Menschen gibt, die sich mit der Bedeutung des Jüdischen für christliche Theologie und Glaubenserfahrungen und umgekehrt der Relevanz des Christlichen für jüdische Forschungs- und Glaubensthemen auseinandersetzen, kann sich ein performativer Raum entfalten. Daraus entstehende Theorien können und sollen nicht absolut gesetzt werden, sondern Argumente und neue Perspektiven für den Diskurs bereithalten. Der bereits stattfindende Dialog und die Tatsache, dass überhaupt nach der theologischen Bedeutung des Dialogs gefragt wird, zeigen den schon bestehenden Diskursraum auf.

Der Rückgriff auf die *loci*-Lehre muss ein kritischer sein, weil die Vorstellung der *loci* die Gefahr birgt, von starren und fest umgrenzten Orten auszugehen. Der skizzierte Ansatz macht deutlich, dass eine solche starre Interpretation der *loci* aber aufgrund der Dynamik der Glaubenspraxis und -erfahrungen problematisch ist. Die *loci* sind bereits durch ihre kulturelle Verfasstheit und Codierung von (Sinn-)Verschiebungen betroffen. In Bezug auf Israel ist die performative Begriffsbestimmung im Dialog sogar theologisch begründet, wie gezeigt wurde.

---

44 Hoff: Identität in Beziehung, 169.

45 Ebd. 170.

2. Brüche im Aufbau der Fundamentaltheologie

Der Entwurf dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie ist ein Versuch, die Herausforderungen des jüdisch-christlichen Dialogs und der Israeltheologie und davon ausgehend auch die religiöse und gesellschaftliche Pluralität in die Reflexion der Kriteriologie der Fundamentaltheologie einzubringen. Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es unter anderem, Instrumentarien für die Erkenntnistheorie des Glaubens und der Theologie bereitzustellen. Dazu gehört auch, über Zugänge zu den Traditionsbeständen der Kirche nachzudenken. Das Zweite Vatikanische Konzil nahm grundlegende Umstellungen der vorhandenen kirchlichen Traditionsbestände vor, was auch Auswirkungen auf die Fundamentaltheologie hat und haben muss.

> »Den Durchbruch zu einem veränderten Verhältnis zum Judentum hat das Vaticanum II nur im Zuge einer neuen Zuordnung eigener Traditionsbestände erreichen können. Das war schmerzhaft, irritierend und umstritten, aber produktiv, weil sich die katholische Kirche vom antimodernen Ablehnungsmodus emanzipierte und im Blick auf die Welt von heute, auf andere Konfessionen und Religionen, auf gesellschaftliche wie innerkirchliche Probleme hin sprachfähig wurde.«[46]

Die hier angesprochenen Bereiche finden sich auch in der traditionellen Gliederung der Fundamentaltheologie wieder, die in der Geschichte durch eine »Frontstellung« zur aufklärerischen Philosophie zeitweise eine »Verfestigung des apologetischen Denkens zu einer starren Schematik« erfuhr.[47] Eine dreiteilige Ausdifferenzierung der Fundamentaltheologie entstand zunächst aus der Anforderung an das Fach, den Glauben gegenüber verschiedenen Anfragen zu verteidigen und das wichtige Anliegen, die Vernunftgemäßheit des Glaubens aufzuzeigen. Obwohl die Disziplin der Fundamentaltheologie erst im 19. Jahrhundert entstand, ist die traditionelle Dreiteilung wesentlich älter und findet »bei Pierre Charron (1541–1603) ihren ›klassischen‹ Ausdruck«[48], worauf Franz Gmainer-Pranzl hinweist: Die *demonstratio religiosa* »versucht die Vernunftgemäßheit religiöser Praxis und Theorie zu verteidigen gegen den Vorwurf, der Glaube an Gott sei in sich unhaltbar und irrational«; die *demonstratio christiana* »unternimmt den Aufweis der Glaubwürdigkeit der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung Gottes«; die *demonstratio catholica* strebt an, die »Verteidigung des Selbstverständnisses der römisch-katholischen Kirche, legitime und authentische Instanz der Überlieferung, Auslegung und Verkündigung des christlichen Glaubens zu sein«.[49] Dies bedeutete einerseits eine Öffnung hin zu verschiedenen Diskursen im »Außen« der Kirche, legte den Grundduktus aber auf eine verteidigende Haltung fest.

Im 20. und 21. Jahrhundert entstanden neue Herausforderungen für Kirche und Theologie. Das Zweite Vatikanische Konzil veränderte die Grundhaltung der Kirche

---

46 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 12.

47 Beide Zitate Meyer zu Schlochtern, Josef: Ist die Gliederung der Fundamentaltheologie in Traktate eine sinnvolle Weiterführung der traditionellen Demonstrationes? In: RTFR 57 (2010) H. 2, 41–52, hier 44.

48 Gmainer-Pranzl: Die »orthafte Ortlosigkeit«, 156.

49 Alle Zitate ebd.

anderen Religionen und »der Welt« gegenüber. Darauf reagierte auch die Fundamentaltheologie, in der es heute weniger um klassische Apologetik geht, denn um den Ausweis der Glaubensverantwortung. Anstatt eines starren Schemas bilden die *demonstrationes* Arbeitsbereiche, die eine Orientierung in der Vielfalt an Themen der Fundamentaltheologie geben können.[50]

Dennoch stellen sich aus den Ergebnissen der Studie verschiedene Anfragen an die Fundamentaltheologie. Denn der Aufbau der Fundamentaltheologie in diese drei Bereiche, die im Handbuch der Fundamentaltheologie[51] – erschienen erstmals im Jahr 1985 – um einen vierten Traktat der theologischen Erkenntnislehre erweitert wurden,[52] stellt ein bestimmtes Modell theologischer Grundlagenreflexion dar. Es ist somit selbst Teil einer bestimmten Tradition: »Die Tradition ist aber nicht nur Überlieferung der Auslegung einzelner Zeugnisse, sie überliefert auch maßgebliche Modelle, wie Auslegung geschieht.«[53] Solche Modelle zeigen sich beispielsweise in den *loci theologici*. Die »Kirchenväter, die Liturgien oder die Konzilien bis zum Vaticanum II«[54] sind nicht nur Fundorte für tragfähige Glaubensargumente, sondern geben der Überlieferung eine bestimmte Form. Das Zweite Vatikanische Konzil deutet nicht nur die Tradition, sondern ist eine Instanz, die »darüber hinaus die Weisen und Regeln rechter Auslegung, also Hermeneutik lehrt und überliefert«[55]. Nun darf die Fundamentaltheologie nicht mit einem *locus theologicus* verwechselt werden. Aber sie bietet Instrumentarien, mit Hilfe derer Glaubensorte untersucht und zugänglich gemacht werden können.

Wenn die These also lautet, dass durch das Zweite Vatikanum und seine theologischen und erkenntnistheologischen Umstellungen Traditionsbestände neu formatiert wurden, so muss auch dieses Modell der Fundamentaltheologie angefragt werden, denn mit der »›Form‹ einer Theologie […] fallen Grundsatzentscheidungen, welche den ›Weg‹ der Glaubensreflexion bestimmen«.[56] Deshalb ist die Reflexion der eigenen erkenntnistheoretischen Kriterien wichtig.[57]

Wird der klassisch gewachsene Aufbau (1.) der Frage nach der Vernunftgemäßheit eines Glaubens an Gott, (2.) der Frage der Überzeugungskraft der Offenbarung in Jesus Christus und (3.) der Frage nach der katholischen Kirche als Trägerin authentischer Überlieferung aus der Perspektive dialogsensibler Traditionshermeneutik brüchig? Verändert eine dialogsensible Rezeptionstheorie des Zweiten Vatikanums die Anforderungen, die an die Fundamentaltheologie gestellt werden?

---

50 Dies spiegelt sich in der Verwendung der *demonstrationes* als Gliederungselemente diverser fundamentaltheologischer Werke wider, wie Meyer zu Schlochtern darstellt (vgl. Meyer zu Schlochtern: Ist die Gliederung, 41–45).

51 Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann Josef/Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. 4 Bände. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985–1988.

52 Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann Josef/Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. 4. Traktat theologische Erkenntnislehre, Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988.

53 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 146.

54 Ebd.

55 Ebd.

56 Gmainer-Pranzl: Die »orthafte Ortlosigkeit«, 160.

57 Vgl. ebd.

Im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog und die Israeltheologie kann jedenfalls festgestellt werden, dass eine thematische Einordnung zu einem Traktat nicht möglich ist. Das zeigt sich, wie bereits erwähnt, schon an der institutionellen Verankerung der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, die an den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen angebunden ist und nicht an den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog.[58] Angesichts der verschiedenen Dimensionen der Beziehung zum Judentum, die schwer auf einer bestimmten Ebene verortet werden kann, funktioniert die Trennung der Bereiche nicht mehr eindeutig. Überschneidungen ergeben sich vor allem im Grenzbereich zwischen Ökumene und interreligiösem Dialog. Eine eindeutige Zuordnung ist aufgrund verschiedener theologischer Vorannahmen nicht möglich. Sie wurden in Kapitel 3 und an anderer Stelle ausführlich erläutert, etwa die Überzeugung, dass das Judentum dem Christentum nichts Äußerliches ist, sondern dass es eine innere Verbindung gibt. Diese gründet vor allem auch darin, dass sich Christinnen und Christen durch die Hebräische Bibel angesprochen fühlen. Allerdings deuten sie diese anders als Jüdinnen und Juden und fügen Texte hinzu, mit denen sie das Bekenntnis an Jesus Christus fundieren. Auch eine gemeinsame (oder getrennte, je nach Forschungsansatz) Geschichte des Anfangs bzw. der Neuformation verbindet Judentum und Christentum. Eine Gleichsetzung des Judentums mit christlichen Kirchen oder Konfessionen im Rahmen der innerchristlichen Ökumene ist aber bereits vom Selbstverständnis des Judentums her nicht möglich und gewollt. Auch das gilt es zu respektieren und entsprechend in theologischen Diskursen zu berücksichtigen.

Ein dialogsensibler Zugang zur Rezeption des Konzils und zur Traditionshermeneutik verstärkt insofern eine Weiterentwicklung der Fundamentaltheologie, die in den drei *demonstrationes* bereits angelegt ist. Die Organisationsstruktur der *demonstrationes* kann nicht mehr alleine vom »Innen« her festgelegt werden, sondern wird im Diskursraum erschlossen. Diese Erkenntnis ergibt sich auch wesentlich aus dem jüdisch-christlichen Dialog heraus. Eine Haltung des Dialogs lässt die Kirche nicht unverändert, worauf Benedikt Gilich und Gregor Hoff bezüglich der Positionsveränderung des Zweiten Vatikanums dem Atheismus gegenüber hinweisen:

> »Dies gilt gerade in Bezug auf die Verhältnisbestimmung der Kirche zum Atheismus in GS 19–21, die das Konzil nicht (mehr) als unidirektionale Bewegung, sondern Wechselwirkung, als Dialog denkt. Das[] lässt die Selbstkonstruktion der Kirche nicht unverändert. Die Bildlogik der Dialogmetapher erzeugt eine Inversion, indem sie dem Anderen/Fremden Bedeutung für die Selbstbestimmung zuspricht. Wie die Kirche über sich selbst denkt und spricht, bedingt die Möglichkeiten, wie sie mit den Anderen spricht und über sie spricht – und umgekehrt!«[59]

---

58 Die Kommission ist strukturell allerdings eigenständig. Die Verbindung geht bis zur Gründung des damaligen Sekretariats für die Einheit der Christen zurück, die durch Paul VI. initiiert wurde. Der mit der Leitung des Sekretariats betraute Kardinal Bea war, wie in Kapitel 5 näher erläutert, auch mit der Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum betraut. Vgl. die Homepage des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen: https://www.christianunity.va (28.12.2022).

59 Gilich/Hoff: Metaphern, in denen wir (nicht) glauben, 287–288.

Diese Inversion soll nun auch auf epistemologischer Ebene wirksam werden und methodologische Auswirkungen zeitigen. Nur in einer Kombination der unterschiedlichen Ebenen kann die Leerstelle christlicher Theologie, die das Jüdische häufig darstellt, traditionsproduktiv werden – und die Traditionsbildung des jüdisch-christlichen bzw. jüdisch-katholischen Dialogs, die sich bereits jetzt beobachten lässt, fördern.

In der Bereitstellung von erkenntnistheoretischen Zugängen ist eine Dialogsensibilität ebenso sinnvoll, um der Verabsolutierung der eigenen Position vorzubeugen. Ein wichtiges Fazit der methodologisch-fundamentaltheologischen Reflexion kann deshalb mit Gmainer-Pranzls These gezogen werden: Die Aufstellung von Kriterien der Erkenntnislehre, die normative Elemente enthalten, soll nicht der Verabsolutierung bestimmter Ansätze dienen, »sondern die theologische Argumentation der Beliebigkeit sowie Formen strategischer Gewalt entziehen«[60].

> »Weder die Willkür des Einzelnen, der Druck einer Institution noch unausgesprochene Plausibilitäten sollen die Bildung eines theologischen Urteils bestimmen, sondern eine Kriteriologie der Glaubenswissenschaft, die sowohl dem Anspruch der eigenen Botschaft als auch den Prinzipien eines rationalen Diskurses genügt.«[61]

Formen strategischer Gewalt sind in Bezug auf das Judentum schon mehrfach angesprochen worden. Um diese zu dekonstruieren und dabei nicht wiederum auf Kosten anderer religiöser Traditionen oder Weltanschauungen zu argumentieren, ist eine wechselseitige Durchdringung der *demonstrationes* notwendig.

Eine Herausforderung für die Reflexion theologischer Erkenntnislehre ist daraus folgend, diese unterschiedlichen Ansprüche und die darauf gegebenen Antwortversuche miteinander ins Gespräch zu bringen – nicht mit dem Ziel, eine einheitliche Metatheorie theologischer Erkenntnis zu bilden, sondern gerade, um der Verabsolutierung einzelner Ansätze entgegenzuwirken und eine stete Selbstreflexion in Gang zu halten. Denn Themen der Ökumene, des interreligiösen Dialogs oder der Theologie der Religionen und theologische Zugänge wie Theologie Interkulturell können nicht isoliert voneinander betrachtet und betrieben werden und stehen in Wechselwirkung mit den anderen theologischen Disziplinen. Der interdisziplinäre Austausch innerhalb der Theologie und außerhalb der theologischen Fakultäten mit anderen Disziplinen wird zwar theoretisch schon lange als erforderlich angesehen, in der Praxis aber aus verschiedenen Gründen oft nicht umgesetzt. Dies hat beispielsweise mit strukturellen Gegebenheiten an wissenschaftlichen Instituten zu tun oder auch damit, dass Studienpläne gerade in theologischen Studiengängen oft so viele Fächer abdecken müssen, dass für disziplinenübergreifende Lehrveranstaltungen kaum Ressourcen übrigbleiben. Hier ist wie bei vielen anderen Themen auch in der Wissenspolitik anzusetzen, indem Ansätze und Strukturen gefördert werden, die innerhalb und außerhalb der Theologie Disziplinengrenzen überschreiten.

Dialogsensible Traditionshermeneutik und dialogsensible Rezeptionstheorie können hier einen Beitrag zur Weiterentwicklung der theologischen Grundlagenforschung leisten: Sie schließen an die Tiefe christlicher Tradition und Glaubenserfahrungen an, nehmen die Neuformationen des Zweiten Vatikanischen Konzils ernst, erarbeiten eine

60 Gmainer-Pranzl: Die »orthafte Ortlosigkeit«, 167.

61 Ebd.

Fundierung für die epistemologische und theologische Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs und sind von hier ausgehend auch anschlussfähig für theologische Reflexionen über das Verhältnis zu anderen Religionen, Konfessionen, gesellschaftlichen Wirklichkeiten oder theologischen Themenfeldern.

Eröffnende Überlegungen: Dialog ist mehr als die Summe der Teile

In der Skizzierung dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie wurde versucht, verschiedene Ansprüche zu vereinen: Die entwickelten Kriterien theologischer Erkenntnislehre gründen auf einem Bewusstsein für die Heterogenität christlicher Traditionen, die Wechselwirkungen mit jüdischen Traditionen, ihre sich immer wieder berührende (Theologie-)Geschichte und die begriffsgeschichtliche Komplexität von Tradition und Rezeption. Dargelegt wurden grundlegende epistemische Herausforderungen und Denkmöglichkeiten sowie Impulse für die Wissensproduktion auf verschiedenen Ebenen. Dadurch entstand keine geschlossene Theorie, sondern vielmehr ein weites Netzwerk an theoretischen, methodischen und praktischen Anregungen, an das in zukünftigen Forschungen und praktischen Kontexten angeknüpft werden kann.

Drei Linien haben die Arbeit als rote Fäden durchzogen. Auf der ersten Linie der *Traditionshermeneutik* wurden umfassende theoretische Überlegungen angestellt, die in den theologiegeschichtlichen Erkundungen, in den thematischen Analysen und in den Schlussfolgerungen immer wieder aufgegriffen wurden. Entwickelt wurde eine dekonstruktive, performative und kulturwissenschaftlich reflektierte theologische Traditionstheorie, die sich der Heterogenität der Traditionsbegriffe und der Mehrdimensionalität von Tradition bewusst ist und einen dialogsensiblen Zugang zu Tradition ermöglicht. Auf der zweiten Linie des *jüdisch-christlichen Dialogs und der Israeltheologie* wurde die Ungleichzeitigkeit kirchlicher Traditionen sichtbar, wenn manche Bereiche noch von impliziter oder expliziter Judenfeindlichkeit geprägt sind, viele andere aber bereits eine hohe Sensibilität für den jüdisch-christlichen Dialog aufweisen. In der Rezeption des Konzils hat eine Traditionsbildung des jüdisch-christlichen Dialogs begonnen, in der die Dialogpartner*innen vielerorts ein Selbstverständnis der gegenseitigen Anerkennung entwickeln. Die beobachtbare Bewegung kirchlicher Tradition in diesem Feld seit dem Zweiten Vatikanum überwindet Polarisierungen von Bruch und Kontinuität und schärft den Blick für die seit Beginn da gewesene Dynamik kirchlicher Traditionen. Aus den israeltheologischen Transformationen heraus und die Erkenntnisse und Herausforderungen des jüdisch-christlichen Dialogs berücksichtigend, wurde ein dialogsensibler Zugang zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, aber auch umfassender zu religiösen

Traditionen eröffnet. Auf der dritten Linie der *Rezeptionstheorie und wissenschaftstheoretischen Reflexion* wurde immer wieder der selbstkritische Impuls zur Reflexion der eigenen erkenntnistheoretischen Zugänge und Methoden gegeben. Problematische Muster in der theologischen Wissensproduktion konnten durch die Rezeption postkolonialer Theorien und kulturwissenschaftlich-dekonstruktiver Ansätze offengelegt werden. Erschlossen wurden auch Entwicklungsmöglichkeiten für die Fundamentaltheologie. Sie ergeben sich vor allem aus einer *dialogsensiblen Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie* heraus. Dieser theologisch-epistemologische Ansatz ist gekennzeichnet durch (1.) die Anerkennung des Judentums/Israels als bleibender Bezugspunkt für kirchliche Tradition, (2.) die Wahrnehmung vielfältiger Quellen der Tradition und Perspektiven der Rezeption, (3.) die These der Performativität des Dialogs, (4.) die Vorstellung einer dialogischen Struktur der Offenbarung, (5.) die Berücksichtigung der Materialität von Tradition und Rezeption, (6.) eine selbstkritische wissenschaftstheoretische Reflexion und (7.) ein offenes Theorie- und Methodensetting. Die Studie versteht sich in der Verbindung der drei Linien als eine materiale Arbeit über Traditionshermeneutik, die Konzilsrezeption, den jüdisch-christlichen Dialog und die Israeltheologie sowie zugleich eine methodologisch-epistemische Arbeit, die die Erkenntnisse aus dem Dialog und von den Transformationen der Israeltheologie her in der theologischen Grundlagenreflexion entfaltet.

Gerade in Dialogprozessen, ob zwischen unterschiedlichen Religionen oder Konfessionen, zwischen Berufs- oder Gesellschaftsgruppen, zwischen Studierenden und Lehrenden an Universitäten etc. wird häufig klar, dass Begegnungen *mehr* sind als die Summe der Teilnehmenden, Themen und Herausforderungen. Die Sensibilität für Dialoge hat eine erkenntnistheoretische und theologische Qualität. Dialogsensibel zu sein, heißt, für die Performativität des Dialogs aufmerksam zu sein und das Risiko der eigenen Verwundbarkeit zugunsten einer Gastfreundschaft für die Wahrheit der Dialogpartner*innen einzugehen. Dieses *Mehr* zeigt sich auch an der Charakteristik des Zeugnisses: Ein Zeugnis ist mehr als Information, es braucht die handelnde Aneignung. Der Verzicht auf eine Aufmerksamkeit für die »Anderen«, für jene Dinge, die die eigene Identität und gewohnte (Traditions-)Muster herausfordern, würde einen erkenntnistheologischen Verlust bedeuten. Die Entstehung der Erklärung *Nostra aetate* zeigt einen solchen Prozess. Schlussendlich wurde ein *Mehr* an Erkenntnis erzeugt, denn trotz und wegen vieler Konflikte wurde die ursprüngliche »Judenerklärung« in ein neues Format gebracht. Dieses war zwar für den jüdisch-christlichen Dialog nicht so weitreichend, wie es theologisch möglich und wünschenswert gewesen wäre. Die Verhältnisbestimmung zum Judentum wurde aber bereits hier zur Antriebskraft für die Auseinandersetzung mit den anderen religiösen Traditionen. Die Rezeption zeitigte ihre eigenen Entwicklungen und setzte wichtige weitere Schritte zur Transformation der kirchlichen Israeltheologie um.

Die Studie steht selbst im Prozess dialogsensibler Traditionshermeneutik und dialogsensibler Rezeptionstheorie. Angestrebt wurde, einen Dialog auf methodischer, methodologischer und inhaltlicher Ebene zu eröffnen. Der theoretische Teil und die Analysen sind gekennzeichnet durch eine Auseinandersetzung mit Impulsen aus den Kulturwissenschaften, den Geschichtswissenschaften, den postkolonialen Theorien, Philosophie, Sprachwissenschaften und verschiedenen theologischen Disziplinen. In der inhaltlichen Orientierung wurde versucht, für Herausforderungen im jüdisch-christlichen

Dialog offen zu sein und Traditionshermeneutik und Konzilsrezeption von diesen her zu denken. Bereits in der Einleitung wurden die Grenzen wissenschaftlicher Studien und Perspektiven angesprochen. Eine triviale und entscheidende Grenze zugleich ist jene des Umfangs. Dieser ist es auch geschuldet, dass verschiede Bereiche nicht mehr vertieft wurden, die einer näheren Auseinandersetzung bedürfen. Sie stellen Desiderate weiterer Forschungen dar.

Dazu gehört zum Beispiel eine ausführliche Analyse der unterschiedlichen jüdischen Reaktionen auf *Nostra aetate* und die folgende Rezeption. Ausgehend von einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik wäre auch weiter zu vertiefen, welche theologische Bedeutung in der Differenz von Judentum und Christentum besteht und inwiefern die Glaubenserfahrungen der Dialogpartner*innen für den eigenen Glauben Bedeutung gewinnen. In der Studie wurde an dazu bestehende Überlegungen angeschlossen und weitere Schritte wurden gesetzt. Die Dynamisierung kirchlicher Tradition mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde am Beispiel der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs sowie in Hinblick auf die Konzilshermeneutik aufgezeigt. Sie könnte auch anhand anderer Bereiche verfolgt werden. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie ergänzen die dafür bisher zur Verfügung stehenden Zugänge um eine Perspektive. Die Erkenntnisse dieser Arbeit wären schließlich auch in Bezug zum Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen, insbesondere dem Islam, sowie zur Ökumene und zum Diskurs mit einer sich säkular verstehenden Gesellschaft zu setzen. Hier stellt sich auch aus traditionshermeneutischer Perspektive die Frage nach der Anschlussfähigkeit kirchlicher Diskurse an gesellschaftliche Diskussionen.

Die abschließenden Überlegungen dieser Studie stellen deshalb »eröffnende Überlegungen« dar. Die Rede von dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie ist ein Versuch, eine bestimmte Haltung und Wissenschaftstheorie im Angesicht einer transformierten Israeltheologie und neuer Entwicklungen im jüdisch-christlichen Dialog benennen und somit reflektieren und weiterdenken zu können. Der vorliegende Entwurf dient als Einladung, solch eine Herangehensweise in und an Traditions- und Rezeptionsprozessen zu erproben, sie mit anderen Konzepten zu verknüpfen, zu kritisieren und weiterzuentwickeln.

Verzeichnisse

Abkürzungsverzeichnis

Zeitschriften und Schriftreihen werden angegeben nach: Redaktion der RGG4: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG4. Stuttgart: UTB/Tübingen: Mohr Siebeck 2007 oder (falls dort nicht angegeben): Schwertner, Siegfried M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. 3. Auflage. Berlin/New York: De Gruyter 2013. Alle verwendeten Abkürzungen werden auch in folgendem Abkürzungsverzeichnis zusammengefasst:

AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
ARPäd	Arbeiten zur Religionspädagogik
ASS	Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi
bes.	besonders
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
CBR	Currents in Biblical Research
DH	Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann. 45. Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2017.
DV	Dei verbum
ebd.	ebenda
EH	Elisabeth Höftberger
EHS.T	Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie
EpdD	Evangelischer Pressedienst Dokumentation

ET	Expository Times
EurJud	European Judaism
EvTh	Evangelische Theologie
f.	folgende Seite
ff.	folgende Seiten
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
FN	Fußnote
GS	Gaudium et spes
Hg.	Herausgeber/Herausgeberin
HK	Herder Korrespondenz
HThK Vat. II	Hünermann, Peter/Hilberath, Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Sonderausgabe. 5 Bände. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009.
HThR	Harvard Theological Review
HWPh	Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie (verschiedene Bände, vgl. Quellenverzeichnis).
HZ	Historische Zeitschrift
IkaZ Communio	Internationale katholische Zeitschrift Communio
IThQ	Irish Theological Quarterly
JGPS	Journal for General Philosophy of Science
Jh.	Jahrhundert
JR	Journal of Religion
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JuChr	Judentum und Christentum
KSGW	Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft
KuI	Kirche und Israel
KZG/CCH	Zeitschrift Kirchliche Zeitgeschichte/Contemporary Church History
LG	Lumen Gentium
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
LThK3	Kasper, Walter/Buchberger, Michael: Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 1,1993-10,2001.
MKHS	Münchener Kirchenhistorische Studien
NA	Nostra aetate
NBST	Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie
Nr.	Nummer
NTS	New Testament Studies
PaThSt	Paderborner Theologische Studien
QD	Quaestiones disputatae

RGG Online	Religion in Geschichte und Gegenwart Online
RPT	Religion in Philosophy and Theology
RTFR	Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii [Annals of Fundamental Theology and Religiology]
S.	Seite
SCJR	Studies in Christian-Jewish Relations. A Peer-Reviewed E-journal of the Council of Centers in Jewish-Christian Relations
SDB	Salesianer Don Boscos (Ordensgemeinschaft Societas Sancti Francisci Salesii)
SJ	Societas Jesu (Ordensgemeinschaft Gesellschaft Jesu)
SJC	Studies in Judaism and Christianity
STSud	Salzburger Theologische Studien
STSud.I	Salzburger Theologische Studien Interkulturell
StZ	Stimmen der Zeit. (Katholische) Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart
TMA	Tertio Millenni Adveniente
TSAJ	Texts and Studies in Ancient Judaism
u.	und
u.a.	und andere
u.a.	unter anderem
vgl.	vergleiche
Vol.	Volume
WiReLex	Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet
z.B.	zum Beispiel
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum
ZdK	Zentralkomitee der deutschen Katholiken
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

Literatur- und Quellenverzeichnis

Jüdische Dokumente

Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. 3. Dezember 2015. Übersetzt von Jehoschua Ahrens und Michael Kühntopf. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 254–258. Englischer Originaltext: To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians. Orthodox Rabbinic Statement on Christianity: https://cjcuc.org/2015/12/03/orthodox-rabbinic-statement-on-christianity/ (28.12.2022).

National Jewish Scholars Project: Dabru Emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Erklärung über Christen und Christentum. 10. September 2000. Übersetzung: Annegret Werner und Rudolf Weckerling: https://www.christen-und-juden.de/Download/DABRU%20EMET.pdf (28.12.2022). Englischer Originaltext: Dabru Emet. A Jewish Statement on Christians and Christianity: https://icjs.org/dabru-emet-text/ (28.12.2022).

Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra Aetate. 31. August 2017 (Sonderdruck Wien 2017): https://www.academia.edu/61228869/Zwischen_Jerusalem_und_Rom (28.12.2022). Englischer Originaltext: Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of Nostra aetate: https://www.ccjr.us/images/From_Jerusalem_to_Rome.pdf (28.12.2022).

Rabbinical Council of America: Policy Statement On Ecumenicism and Interreligious Dialogue, 1964. Der Text ist abgedruckt am Ende des Aufsatzes von Soloveitchik, Joseph B.: Confrontation. In: Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought 6 (1964) H. 2, 5–29, Statement: 28–29.

Katholische Dokumente und Ansprachen

Benedikt XVI.: Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2006.

Benedikt XVI.: Ansprache an die Mitglieder der »Conference of Presidents of Major American Jewish Organisations«, 12. Februar 2009: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2009/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20090212_jewish-organizations.html (28.12.2022).

Benedikt XVI.: Ansprache bei der Abschiedszeremonie am Flughafen Tel Aviv im Rahmen seiner Pilgerreise ins Heilige Land (8.–15. Mai 2009), 15. Mai 2009: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090515_farewell-tel-aviv.html (28.12.2022).

Benedikt XVI.: Summorum Pontificum. Apostolisches Schreiben über den Gebrauch der Römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970. Als Motu proprio erlassen. Rom, 7. Juli 2007: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html (28.12.2022).

Benedikt XVI.: Brief an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, Vatikan, 10. März 2009: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-scomunica.html (28.12.2022).

Benedikt XVI.: Brief seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe der Katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, Vatikan, 10. März 2009: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-scomunica.html (28.12.2022).

Dei verbum. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Zweites Vatikanisches Konzil, 18. November 1965: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html (28.12.2022).

Dekret *De Consociatione vulgo »Amici Israel« Abolenda* vom 25. März 1928. In: Acta Apostolicae Sedis 20 (1928), 103–104: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-20-1928-ocr.pdf (19.12.2022).

Dignitatis humanae. Erklärung über die Religionsfreiheit. Zweites Vatikanisches Konzil, 7. Dezember 1965: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html (28.12.2022).

Franziskus: Traditionis custodes. Apostolisches Schreiben in Form eines Motu proprio über den Gebrauch der römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970. Rom, 16. Juli 2021: https://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html (28.12.2022).

Franziskus: Evangelii gaudium. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Rom, 24. November 2013: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (28.12.2022).

Franziskus: Furchtlose Erneuerung. In: Franziskus: Predigten aus den Morgenmessen in Santa Marta. Mit einer Einführung von Stefan von Kempis. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014, 176–180.

Gaudium et spes. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Zweites Vatikanisches Konzil, 7. Dezember 1965: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (28.12.2022).

Inter Mirifica. Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel. Zweites Vatikanisches Konzil, 4. Dezember 1963: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_ge.html (29.11.2022).

Johannes Paul II.: Allgemeines Gebet, Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte beim Pontifikalgottesdienst am 12. März 2000 in St. Peter in Rom: https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/vergebungsbitte-von-papst-johannes-paul-ii (28.12.2022).

Johannes Paul II.: Ansprache beim Treffen mit der jüdischen Gemeinde in der Synagoge von Rom, 13. April 1986: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html (28.12.2022).

Johannes Paul II.: Ecclesia Dei. Apostolisches Schreiben in Form eines Motu proprio, Rom, 2. Juli 1988: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei.html (28.12.2022).

Johannes Paul II.: Tertio Millennio Adveniente. Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000. Vatikan, 10. November 1994: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html (28.12.2022).

Johannes XXIII.: Enzyklika Pacem in terris. Rom, 11. April 1963: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (28.12.2022).

Johannes XXIII.: Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962. In: HThK Vat. II. Band 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 476–481.

Johannes XXXIII.: Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962. In: HThK Vat. II. Band 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 482–490.

Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt. Schlußdokument der zweiten außerordentlichen Synode, 9. Dezember 1985. In: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986, 17–45.

Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate (Nr. 4). 10. Dezember 2015 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 203). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2016. Englischer Originaltext: »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29): A Reflection on Theological Questions Pertaining

to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of Nostra aetate (No. 4): https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/en.html (28.12.2022).

Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche. 24. Juni 1985. In: Henrix, Hans Hermann/Rendtorff, Rolf (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Band 1: Dokumente von 1945–1985. Paderborn: Bonifatius/München: Kaiser 1988, 92–103.

Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Zweites Vatikanisches Konzil, 21. November 1964: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (28.12.2022).

Nostra aetate. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Zweites Vatikanisches Konzil, 28. Oktober 1965: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (28.12.2022).

Päpstliche Bibelkommission: Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. Rom, Christi Himmelfahrt 2001: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_ge.html (28.12.2022).

Pius XVII.: Apostolische Konstitution Munificentissimus Deus, 1. November 1950. In: DH (2017), Nr. 3900–3904.

Re, Giovanni Battista: Dekret der Kongregation für die Bischöfe. Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft »St. Pius X.«, Rom, 21. Januar 2009: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20090121_remissione-scomunica_ge.html (28.12.2022).

Schlusserklärung des Internationalen Kongresses »Das Konzil ›eröffnen‹« vom 6. bis 8. Dezember 2015 an der Katholischen Akademie Bayern in München. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 19–26.

Evangelische Dokumente

Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland: Wort zur Judenfrage vom April 1950. Berlin-Weißensee, 27. April 1950. In: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn: Bonifatius/München: Kaiser 1988, 548–549.

Ökumenische Dokumente

Schlussbotschaft II. Europäische Oekumenische Versammlung, Graz 1997: https://www.ecunet.de/fileadmin/mediapool/gemeinden/E_stiftungoekumene/Graz_1997.pdf (28.12.2022).

Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Frankfurt a.M.: Otto Lembeck/Paderborn: Bonifatius 1999.

Zehn Thesen von Seelisberg, Internationale Konferenz der Christen und Juden, 30.07.–05.08.1947, Seelisberg/Schweiz: https://christenundjuden.org/index_files/daed9d79b1a775eaed0f48075c11e041-65.php (28.12.2022).

Textsammlungen, Kommentare, Quellentexte, Lexika

Als Quellentexte werden auch theologische Werke vor 1900 eingeordnet, die selbst ausschließlich Gegenstand der Analyse sind. Neuere Werke werden, auch wenn sie vornehmlich Untersuchungsgegenstand sind, dennoch der allgemeinen Literatur zugeordnet.

Bauer, Walter/Aland, Kurt: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin u.a.: De Gruyter 1988.

Cano, Melchior: De locis theologicis libri duodecim. Lovanii: Stelsius 1569 [1563].

Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann. 45. Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2017.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016.

Henrix, Hans Hermann/Boschki, Reinhold (Hg.): Die Kirche und das Judentum. Band 3: Dokumente von 2000 bis heute. Digitale Version: https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum (08.12.2021).

Henrix, Hans Hermann/Kraus, Wolfgang (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Band 2: Dokumente von 1986–2000. Paderborn/Gütersloh: Bonifatius Druckerei 2001.

Henrix, Hans Hermann/Rendtorff, Rolf (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Band 1: Dokumente von 1945–1985. Paderborn: Bonifatius-Druckerei/München: Chr. Kaiser 1988.

Hoffmann, David: Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen. Berlin: Verlag der Expedition der »Jüdischen Presse« 1894.

Horos von Chalzedon. In: Wohlmuth, Josef (Hg.): Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1998, 86.

Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009.

Hünermann, Peter/Hilberath, Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Sonderausgabe. 5 Bände. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009.

Justin der Märtyrer: Dialog mit dem Juden Trypho. Aus dem Griechischen übersetzt von Philipp Hauser. In: Justinus, Dialog. Pseudo-Justinus, Mahnrede (BKV, 1. Reihe, 33). Kempten/München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung 1917, 1–231.

Justin der Märtyrer: Erste Apologie. Aus dem Griechischen übersetzt von Gerhard Rauschen. In: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Band I (BKV, 1. Reihe, 12) Kempten/München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung 1913, 65–138.

Kasper, Walter/Buchberger, Michael: Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 1,1993-10,2001.

Kinzig, Wolfram (Hg.): Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts. Volume 1–4. New York: Oxford University Press 2017.

Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. 3., erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011.

Koschnick, Wolfgang J.: Standard Dictionary of Advertising, Mass Media, and Marketing. English-German. Berlin/Boston: De Gruyter 1983.

Leuchtmann, Horst: Dictionary of Terms in Music. English-German, German-English. Stuttgart u.a.: Metzler 1998.

Möhler, Johann Adam: Die Einheit in der Kirche. Oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Hg. von Josef Rupert Geiselmann. Köln/Olten: Hegner 1957 [1825].

Möhler, Johann Adam: Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Hg. von Josef Rupert Geiselmann. Köln/Olten: Hegner 1961 [1832].

Perikopenbuch Kaiser Heinrich II. In: Digitales Archiv der Bayrischen Staatsbibliothek: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00087481/image_1 (02.12.2022).

Redaktion der RGG4: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG4. Stuttgart: UTB/Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

Religion in Geschichte und Gegenwart Online. Leiden: Brill 2015.

Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 3: G–H. Basel u.a.: Schwabe 1974.

Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 6: Mo–O. Basel u.a.: Schwabe 1984.

Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10: St–T. Basel u.a.: Schwabe 1998.

Schwertner, Siegfried M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. 3. Auflage. Berlin/New York: De Gruyter 2013.

Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Hg. von Georg Henrik Wright. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

Wohlmuth, Josef (Hg.): Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1998.

Literatur

Forschungsliteratur | Zeitgenössische Primärtexte | Interviews und Online-Artikel

Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017.

Ahrens, Jehoschua/Hoff, Gregor Maria: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche. Eine Analyse der jüdisch-orthodoxen Stellungnahmen zum Dialogkurs der Kirche. In: HK 74 (2020) H. 7, 24–26.

Ahrens, Jehoschua/Kühn, Tobias: Interview »Es geht um Wertschätzung«. In: Jüdische Allgemeine, 03.06.2021: https://www.juedische-allgemeine.de/religion/es-geht-um-wertschaetzung/ (27.12.2022).

Ahrens, Jehoschua: *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun*. Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 53–79.

Ahrens, Jehoschua: Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und Kontinentaleuropa. Berlin: LIT 2020.

Ahrens, Jehoschua: Katholizismus und jüdische Orthodoxie – Einführung in eine komplexe Beziehung. In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 11–40.

Ahrens, Jehoschua: Romantische Mysterienreligion. Orthodoxe und liberale jüdische Perspektiven auf Jesus und das Christentum. In: HK 75 (2021) H. 3, 20–22.

Alberigo, Giuseppe: Ein epochaler Übergang? In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band 5: Ein Konzil des Übergangs. September–Dezember 1965. Deutsche Ausgabe hg. von Günther Wassilowsky. Mainz: Grünewald/Leuven: Peeters 2008, 655–741.

Albergio, Giuseppe: Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien. In: Albergio, Giuseppe (Hg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Altenberge: Oros 2000, 13–35.

Albrich, Thomas: Jüdisches Leben in Nord- und Südtirol nach der Shoa. In: Albrich, Thomas (Hg.): Jüdisches Leben im historischen Tirol. Band 3: Von der Teilung Tirols 1918 bis in die Gegenwart. Innsbruck/Wien: Haymon 2013, 357–488.

Allen, Patricia: A Symbol of Friendship In Our Time. In: SJU magazine, Saint Joseph's University, Fall 2015, 18–21: https://sites.sju.edu/magazine/files/2017/04/sjumag_fall2015.pdf#page=20 (28.12.2022)

Altermatt, Urs: Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945. Frauenfeld: Huber 1999.

Angehrn, Emil: Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 385–400.

Apel, Avichai/Folger, Arie: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum. In: HK 75 (2021) H. 5, 46–48.

Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C. H. Beck 1999.

Assmann, Aleida: Formen des Vergessens (Historische Geisteswissenschaften 9). Göttingen: Wallstein 2016, 26–27.

Assmann, Aleida: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer (Beiträge zur Geschichtskultur 15). Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1999.

Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 9–19.

Auerochs, Bernd: Tradition als Grundlage und kulturelle Präfiguration von Erfahrung. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 24–37.

Autiero, Antonio: Vorwort. In: Autiero, Antonio (Hg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Altenberge: Oros 2000, 9–10.

Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften. 4. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2010.

Bachmann-Medick, Doris: Übersetzung als Medium interkultureller Kommunikation und Auseinandersetzung. In: Jaeger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 2: Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 449–465: https://doi.org/10.1007/978-3-476-00627-1_26 (28.12.2022).

Banse, Holger: Tag des Judentums: Die Bedeutung des 17. Januar in seiner ökumenischen Perspektive. In: Jewish-Christian Relations. Insights and Issues in the Ongoing Jewish-Christian Dialogue, 01.03.2021: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/tag-des-judentums-die-bedeutung-des-17-januar-in-seiner-oekumenischen-perspektive.pdf (21.12.2022).

Barnes, Michael: Rezension zu: D'Costa, Gavin: Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims. New York: Oxford University Press 2014. In: Theology 118 (07/2015) H. 4, 316–317: https://doi.org/10.1177/0040571X15578832ab (28.12.2022).

Baron, Lori/Hicks-Keeton, Jill/Thiessen, Matthew (Hg.): The Ways That Often Parted. Essays in Honor of Joel Marcus. Atlanta: SBL Press 2018: https://doi.org/10.2307/j.ctv7r424g (28.12.2022).

Batlogg, Andreas R.: Aus dem Konzil geboren. Wie das II. Vatikanische Konzil der Kirche den Weg in die Zukunft weisen kann. Innsbruck: Tyrolia 2022.

Batlogg, Andreas R.: »Letzte Gespräche«? Warum Benedikt besser nicht auf Peter Seewald gehört hätte. In: Stimmen der Zeit online, 01.10.2016: https://www.herder.de/stz/online/letzte-gespraeche-warum-benedikt-besser-nicht-auf-peter-seewald-gehoert-haette/ (23.12.2022).

Battenberg, J. Friedrich: Juden in der vormodernen Stadt zwischen Integration und Ausgrenzung. In: Hoppe, Andreas (Hg.): Raum und Zeit der Städte. Städtische Eigenlogik und jüdische Kultur seit der Antike. Frankfurt a.M./New York: Campus 2011, 117–142.

Baumann, Martin: »Tradition«. I. Religionswissenschaftlich. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025152 (28.12.2022).

Beck, Ulrich: Was ist Globalisierung? (suhrkamp taschenbuch 3867). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007 [1997].

Beckmann, Klaus Martin: Unitas Ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Gütersloh: Gerd Mohn 1967.

Belok, Manfred/Kropač, Ulrich (Hg.): Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005.

Ben Johanan, Karma: Reconciliation and Its Discontents. Unresolved Tensions in Jewish-Christian Relations. Tel Aviv: Tel Aviv University Press (Hebrew) 2020.

Berger, David: Vatican II at 50. Assessing the Impact of ›Nostra Aetate‹ on Jewish-Christian Relations. In: Tablet Magazine, 15.12.2015: https://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/195761/vatican-ii-at-50 (27.12.2022).

Bergmann, Claudia D./Kranemann, Benedikt (Hg.): Analogie und Differenz. Das dynamische Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie (=Analogy and Difference. The Ever-Changing Relationship of Jewish and Christian Liturgy) (LQF 112). Münster: Aschendorff 2021.

Bieler, Andrea: Verletzlichkeit. Leibphänomenologische Erkundungen im praktisch-theologischen Interesse. In: EvTh 77 (2017) H. 3, 167–176: https://doi.org/10.14315/evth-2017-0304 (05.01.2023).

Bischof, Franz Xaver/Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016.

Bischof, Franz Xaver/Böttigheimer, Christoph/Dausner, René: Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016.

Bischof, Franz Xaver: Konzilsforschung im deutschsprachigen Raum. Ein Literaturbericht. In: Bischof, Franz Xaver (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum (MKHS Neue Folge 1). Stuttgart: Kohlhammer 2012, 13–25.

Blaschke, Olaf: Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (KSGW 122). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999: https://doi.org/10.13109/9783666357855 (05.01.2023).

Blumenberg, Hans: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart: Reclam 1986.

Bollag, Michel: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 124–134.

Borsche, Tilman: »Tradition«. I. Philosophisch-anthropologisch. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 148–149.

Boschki, Reinhold: Antijudaismus, Antisemitismus (Februar 2019). In: WiReLex. Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200563/ (19.12.2022).

Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014.

Böttigheimer, Christoph/Dausner, René/Hünermann, Peter: Einführung. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 13–16.

Boyarin, Daniel: Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004: https://doi.org/10.9783/9780812203844 (05.01.2023).

Boyarin, Daniel: Gab es in der griechisch-römischen Epoche ein »Judentum«? In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau 2018, 59–79.

Braunwarth, Esther: Interkulturelle Kooperation in Deutschland am Beispiel der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. München: Herbert Utz 2011.

Brechenmacher, Thomas: Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck 2005.

Bredeck, Michael: Aggiornamento. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 59–80.

Brennecke, Hanns Christof: »Konzil«. I. Kirchengeschichtlich. 1. Alte Kirche. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_12178 (01.12.2022).

Brück, Michael von/Werbick, Jürgen: Vorwort. In: Brück, Michael von/Werbick, Jürgen (Hg.): Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Würzburg: Echter 1994, 7–8.

Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 1. Wien: LIT 2012.

Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 2. Wien: LIT 2018.

Buchholz, Michael B.: Vorwort. In: Lakoff, George/Johnson, Mark: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Astrid Hildenbrand. Heidelberg: Carl Auer 1998.

Bürkle, Horst: »Tradition«. II. Religionswissenschaftlich. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 149–150.

Carsten Kretschmann: Rezension zu: Blaschke, Olaf; Mattioli, Aram (Hg.): Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich. Zürich 2000. In: H-Soz-Kult, 15.06.2001: https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-2536 (19.12.2022).

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita/Randeria, Shalini: Postkolonialer Raum: Grenzdenken und Thirdspace. In: Günzel, Stephan (Hg.): Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2010, 177–191.

Chen, Xiang: Thomas Kuhn's Latest Notion of Incommensurability. In: JGPS 28 (1997), 257–273.

Clark, Christopher: Von Zeit und Macht. Herrschaft und Geschichtsbild vom Großen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten. Aus dem Englischen von Norbert Juraschitz. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2019.

Cohen, Jeremy: Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1999: https://doi.org/10.1525/9780520922914 (05.01.2023).

Connelly, John: From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965. Cambridge, MA: Harvard University Press 2012: https://doi.org/10.4159/harvard.9780674064881 (05.01.2023).

Connelly, John: Juden – Vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte. Aus dem Amerikanischen übersetzt von John Connelly und Ian E. Morgan. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016: https://doi.org/10.30965/9783657780907 (05.01.2023).

Cornille, Catherine: Meaning and Method in Comparative Theology. Hoboken: Wiley 2019.

Cuffel, Alexandra: In anderen Geographien denken. Weltgeschichte, Weltreligionen und methodologische Ansätze für eine globale Verflechtungsgeschichte der Religionen. In: Bayerisches Forschungszentrum für Interreligiöse Diskurse (BaFID) (Hg.): Erlanger Jahrbuch für interreligiöse Diskurse. Bd. 1: Methoden der Darstellung und Analyse interreligiöser Diskurse. Baden-Baden: Ergon 2021, 37–92: https://doi.org/10.5771/9783956508240-37 (05.01.2023).

Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper (Hg.): Enabling Dialogue About the Land. A Resource Book for Jews and Christians. Mahwah, NJ: Paulist Press 2020.

D'Costa, Gavin: Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims. Oxford: Oxford University Press 2014, 15–18: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199659272.001.0001 (05.01.2023).

Danz, Christian: Systematische Theologie (utb 4631). Tübingen: A. Francke 2016: https://doi.org/10.36198/9783838546131 (05.01.2023).

De Mattei, Roberto: Verteidigung der Tradition. Die unüberwindbare Wahrheit Christi. Regensburg: Friedrich Pustet 2017.

Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013.

Delgado, Mariano/Sievernich, Michael: Vorwort. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 9–11.

Delgado, Mariano/Sievernich, Michael: Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 15–32.

Deneken, Michel: Johann Adam Möhler (1796–1838). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 155–172.

Derrida, Jacques: Die différance. In: Derrida, Jacques: Die différance. Ausgewählte Texte. Mit einer Einleitung herausgegeben von Peter Engelmann. Ditzingen: Reclam 2004, 110–149.

Dietschy, Beat: Ungleichzeitigkeit, Gleichzeitigkeit, Übergleichzeitigkeit. In: Dietschy, Beat/Zeilinger, Doris/Zimmermann, Rainer E. (Hg.): Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs. Berlin/Boston: De Gruyter 2012, 589–633: https://doi.org/10.1515/9783110256710.589 (05.01.2023).

Döpfner, Julius/Bauch, Andreas (Hg.): Zehn Jahre Vaticanum II. Alois Brems zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Regensburg: Friedrich Pustet 1976.

Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Bielefeld: transcript 2008: https://doi.org/10.1515/9783839406830 (05.01.2023).

Drumm, Joachim: »Tradition«. IV. Theologie- und dogmengeschichtlich. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 153–155.

Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.

Ebenbauer, Peter (Hg.): Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014.

Eckholt, Margit: Kultur als neuer »locus theologicus«. Perspektiven für theologisches Denken auf dem Weg in die »neue Ökumene«. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben. Frankfurt a.M.: IKO, Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2000, 416–433.

Eckholt, Margit: Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Freiburg u.a.: Herder 2002.

Ehrensperger, Kathy: Gemeinsam oder einsam? Wegspuren »religiöser« Traditionen nach 70 u. Z. In: KuI 34 (2019), 108–121: https://doi.org/10.13109/kiis.2019.34.2.109 (05.01.2023).

Ehrensperger, Kathy: Was wir Neutestamentler bis heute oft übersehen. Zur Antijudaismus-Debatte um moderne Bibelübersetzungen. In: HK 73 (2019) H. 5, 46–48.

Eisenbaum, Pamela: Paul Was Not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostle. New York: Harper Collins 2009.

Ernesti, Jörg (Hg.): Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013.

Euler, Walter Andreas (Hg.): 40 Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen. Trier: Paulinus 2005.

Eybl, Franz M./Müller, Stephan/Pelz, Annegret: Jubiläen. Eine Einleitung. In: Eybl, Franz M./Müller, Stephan/Pelz, Annegret (Hg.): Jubiläum. Literatur- und kulturwissenschaftliche Annäherungen. Unter Mitarbeit von Thomas Assinger und Dennis Wegener. Göttingen: V&R unipress 2018, 7–10: https://doi.org/10.14220/9783737008013 (05.01.2023).

Fehige, Yiftach J. H.: Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen (Studien zu Judentum und Christentum 8). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2012: https://doi.org/10.30965/9783657773138 (05.01.2023).

Feil, Ernst: »Religion«. I. Zum Begriff. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024579 (28.12.2022).

Feil, Ernst: »Religion«. II. Religion und Geschichte. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024579 (28.12.2022).

Felgenhauer, Tilo: Metapher. In: Günzel, Stephan (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Unter Mitarbeit von Franziska Kümmerling. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012, 256–257.

Fischer, Irmtraud/Langer, Gerhard/Petschnigg, Edith: Gibt es Zukunft für den christlichen Dialog mit dem Judentum – und wie könnte sie aussehen? Hinführung zum Thema. In: Fischer, Irmtraud/Langer, Gerhard/Petschnigg, Edith (Hg.): Hat der jüdisch-christliche Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa (Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 9). Göttingen: V&R unipress 2017, 11–21: https://doi.org/10.14220/9783737007177.11 (05.01.2023).

Fischer-Tiné, Harald: »Hinduismus«. I. Geschichte – 1. Hinduismus im 19. und 20. Jahrhundert. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_09875 (28.12.2022).

Foitzik, Alexander: Kirchliche Kommunikationsprobleme. In: HK 63 (2009) H. 3, 109–111.

Folger, Arie: Die Kontroverse um Papst em. Benedikt und die jüdisch-christlichen Beziehungen. In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 65–89.

Folger, Arie: Gefahr für den Dialog? In: Jüdische Allgemeine, 16.07.2018: https://www.juedische-allgemeine.de/religion/gefahr-fuer-den-dialog/ (23.12.2022).

Folger, Arie: Wie und weshalb diese Erklärung zustande kam. Anhang zu: Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra Aetate. 31. August 2017 (Sonderdruck Wien 2017), 17–20.

Fornet-Ponse, Thomas: Nostra Aetate, das Judentum und die innerchristliche Ökumene. In: Boschki, Reinhold/Wohlmuth, Josef (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 114–123.

Fornet-Ponse, Thomas: Offenbarungsverständnisse und ihre Konsequenzen für den interreligiösen Dialog. In: Fornet-Ponse, Thomas (Hg.): »Überall und immer« – »Nur hier und jetzt«. Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität (Jerusalemer Theologisches Forum 29). Münster: Aschendorff 2016, 131–155.

Förster, Hans: Kein Mordvorsatz der Pharisäer? Überraschende Erkenntnisse zum vermeintlichen Antijudaismus des Neuen Testaments. In: HK 73 (2019) H. 3, 13–16.

Franz, Thomas: Melchior Cano (1506/1509-1560). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 67–84.

Fredriksen, Paula: Paul. The Pagans' Apostle. New Haven (CT)/London: Yale University Press 2017: https://doi.org/10.12987/yale/9780300225884.001.0001 (05.01.2023).

Fredriksen, Paula: What »Parting of the Ways«? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. In: Becker, Adam H./Reed, Annette Yoshiko (Hg.): The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages (TSAJ 95). Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 35–63.

Fresacher, Bernhard: Anderl von Rinn. Ritualmordkult und Neuorientierung in Judenstein 1945–1995. Mit einem Nachwort von Altbischof Reinhold Stecher. Innsbruck/Wien: Tyrolia 1998.

Freyer, Thomas: »Israel« als Locus theologicus? In: ThQ 179 (1999) H. 1, 73–74.

Freyer, Thomas: Vom christlich-jüdischen Gespräch zum Dialog? Theologische Notizen zur Semantik eines Leitbegriffs. In: ThQ 180 (2000), 127–146.

Frings, Josef: Hirtenworte in die Zeit. Kardinal Frings über das Konzil und die moderne Gedankenwelt. In: HK 16 (1961/62), 168–174.

Frymer-Kensky, Tikva u.a. (Hg.): Christianity in Jewish Terms. Boulder, CO u.a.: Westview Press 2000.

Fürst, Alfons: Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten im Kontext der Antike. Zur Hermeneutik der patristischen Theologie. In: Hünermann, Peter/Söding, Thomas (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003, 71–92.

Gabriel, Ingeborg: Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Reflexionen zu einer komplexen Konzilsmetapher. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 267–286.

Gabrielson, Thimothy A.: Parting Ways or Rival Siblings? A Review and Analysis of Metaphors for the Separation of Jews and Christians in Antiquity. In: CBR 19 (2021) H. 2, 178–204: https://doi.org/10.1177/1476993X20970435 (05.01.2023).

Gadamer, Hans-Georg: »Hermeneutik«. In: Ritter, Joachim (Hg.): HWPh, Band 3 (1974), Sp. 1061–1073.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 4. Auflage. Unveränderter Nachdruck der 3., erweiterten Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr 1975.

Galavotti, Enrico: Tu Ex Petrus. Warum wir endlich den rechtlichen Status zurückgetretener Päpste klären müssen. In: HK 70 (2020) H. 1, 20–22.

Galilea, Segundo: Lateinamerika in den Konferenzen von Medellín und Puebla: Beispiel für eine selektive und kreative Rezeption des Konzils. In: Pottmeyer, Hermann Josef/Alberigo, Giuseppe/Jossua, Jean-Pierre (Hg.): Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf: Patmos 1986, 85–103.

Garhammer, Erich: Woher der Bruch? Joseph Ratzinger und das Zweite Vatikanische Konzil. In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 39–43.

Gemeinhardt, Peter: Rezension. Wolfram Kinzig, Hg. und Übers., unter Mitarbeit von Christopher M. Hays: Faith in Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts, 4 Bde., Oxford Early Christian Texts. In: ZAC 23 (2019) H. 1, 149–162: https://doi.org/10.1515/zac-2019-0009 (05.01.2023).

Gerber, Christine/Herzer, Jens: Zu diesem Heft. In: EvTh 80 (2020) H. 6, 403–405: https://doi.org/10.14315/evth-2020-800603 (05.01.2023).

Gilich, Benedikt/Hoff, Gregor Maria: Metaphern, in denen wir (nicht) glauben. Das 2. Vatikanische Konzil und der Atheismus. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Micha-

el (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 287–304.

Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie. Stuttgart: Kohlhammer 2011.

Gilliard, Frank D.: The Problem of the Antisemitic Comma Between 1 Thessalonians 2.14 and 15. In: NTS 35 (1989) H. 4, 481–502: https://doi.org/10.1017/S0028688500015162 (05.01.2023).

Gmainer-Pranzl, Franz: »… um sich gegenseitig bei der Suche nach der Wahrheit zu unterstützen …« (Dignitatis humanae, 3). Zur theologischen Rezeption der »Minimalregel interkulturellen Philosophierens«. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Saal, Britta (Hg.): Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel. Wien: facultas 2018, 199–218.

Gmainer-Pranzl, Franz: »Theologie Interkulturell«: Diskurs des Christlichen im Horizont des Globalen. Forschungsstand – Arbeitsbereiche – neue Perspektiven. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Kowalski, Beate/Neelankavil, Tony (Hg.): Herausforderungen Interkultureller Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie 26). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 11–32: https://doi.org/10.30965/9783657785506 (05.01.2023).

Gmainer-Pranzl, Franz: Die »orthafte Ortlosigkeit«. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. In: Huber, Konrad/Prüller-Jagenteufel, Gunter M./Winkler, Ulrich (Hg.): Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie. Thaur/Wien/München: Druck- und Verlagshaus Thaur 2001, 155–171.

Gmainer-Pranzl, Franz: Entgrenzung und Verbindung. Zur integrativen und polarisierenden Dynamik von Katholizität. In: Rothgangel, Martin/Aslan, Ednan/Jäggle, Martin (Hg.): Religion und Gemeinschaft. Die Frage der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive (Religion and Transformation in Contemporary European Society 3). Göttingen: V&R unipress 2013, 109–129.

Gmainer-Pranzl, Franz: Was der Kirche »heilig« ist. Religionstheologische Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 373–388.

Goldmann, Manuel: »Die große ökumenische Frage …«. Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 22). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997.

Gottschalk, Josef: Zeugnisse über die Kirche aus 1900 Jahren. Mit zwölf Bildtafeln. Bonn: Hanstein 1965.

Graulich, Markus SDB: Vom Indult zum allgemeinen Gesetz. Der Gebrauch des Messbuchs von 1962 vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis *Summorum Pontificum* in kirchenrechtlicher Perspektive. In: Graulich, Markus SDB (Hg.): Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft. Regensburg: Friedrich Pustet 2017, 13–54.

Gregerman, Adam/Cunningham, Philip A./Pettit, Peter A.: Partners in Hope. In: Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper (Hg.): Enabling Dialogue About the

Land. A Resource Book for Jews and Christians. Mahwah, NJ: Paulist Press 2020, 357–368.

Grillmeier, Alois/Schwörzer, Horst (Hg.): 30 Jahre nach dem Konzil. Ökumenische Bilanz und Zukunftsperspektive. Leipzig: St. Benno 1993.

Grohmann, Marianne: Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000.

Gruber, Judith: Der Cultural Turn als erkenntnistheologischer Paradigmenwechsel. Theologische Stellprobe in einer epistemologischen Rekartografierung. In: Gruber, Judith (Hg.): Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Unter Mitarbeit von Verena Bull (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse 4). Frankfurt a.M.: Peter Lang 2013, 21–44.

Gruber, Judith: Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissens-politiken in der Theologie. In: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer 2018, 23–37.

Gutsche, Victoria Luise: Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Konstruktionen des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts. Berlin/Boston: De Gruyter 2014: https://doi.org/10.1515/9783110354027 (05.01.2023).

Ha, Kien Nghi: Macht(t)raum(a) Berlin – Deutschland als Kolonialgesellschaft. In: Eggers, Maureen Maisha u.a. (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster [2]2009, 105–117.

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [2]2002: https://doi.org/10.5840/forphil200272 (05.01.2023).

Heibach, Christiane/Rohde, Carsten: Material Turn? In: Heibach, Christiane/Rohde, Carsten (Hg.): Ästhetik der Materialität (HFG Forschung 6). Paderborn: Wilhelm Fink 2015, 9–32: https://doi.org/10.30965/9783846758144_002 (05.01.2023).

Heider, Benedikt: Aufbahrung im Petersdom: Pracht, Macht und Kontinuität. In: katholisch.de, 03.01.2023: https://www.katholisch.de/artikel/42877-aufbahrung-im-petersdom-pracht-macht-und-kontinuitaet (05.01.2023).

Heider, Benedikt: Von Aufbahrung bis Zeremonienmeister: 21 Fakten zur Papstbeerdigung. Katholisch.de beantwortet die wichtigsten Fragen zur Benedikt-Trauerfeier. In: katholisch.de, 04.01.2023: https://www.katholisch.de/artikel/42918-von-aufbahrung-bis-zeremonienmeister-21-fakten-zur-papstbeerdigung (05.01.2023).

Heil, Johannes: Die Bürde der Geschichte: Stationen der langlebigen »Lehre der Verachtung«. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 26–52.

Heil, Uta: Zäsur: Die Synode von Nizäa. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 101–112.

Heinz, Hanspeter/Brandt, Henry G./Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK: Neue Belastungen der christlich-jüdischen Beziehungen. Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) zur Karfreitagsfürbitte »Für die Juden« in der Fassung für den außeror-

dentlichen Ritus von 2008. In: Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.): »… damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, 10–14.

Heinz, Hanspeter: Mutiger Start – neue Anläufe. Phasen der Rezeption des Konzils in Deutschland. In: HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (2005), 45–50.

Henrix, Hans Hermann: Bilanz und Ausblick: Nostra Aetate 4 als Stachel im Fleisch christlich-theologischen Denkens. In: Boschki, Reinhold/Wohlmuth, Josef (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 193–206: https://doi.org/10.30965/9783657782420_017 (05.01.2023).

Henrix, Hans Hermann: Die Bedeutung der Konzilserklärung »Nostra Aetate« für die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum in Russland, Weißrussland und der Ukraine. In: KZG/CCH 29 (2016) H. 2, 304–322: https://doi.org/10.13109/kize.2016.29.2.304 (05.01.2023).

Henrix, Hans Hermann: Eine bemerkenswerte Entwicklung. Der jüdisch-christliche Dialog zwischen Vision und Wirklichkeit. In: HK Spezial: Konflikt und Kooperation. Können die Religionen zusammenfinden? (2010) H. 2, 27–29.

Henrix, Hans Hermann: Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden 17). Berlin: LIT 2019, 125–174.

Henrix, Hans Hermann: Nostra Aetate – Eine Genese voller Spannungen und eine Besiegelung kirchlicher Neubesinnung. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 11–40.

Henrix, Hans Hermann: Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 264–297.

Hermeneutische Blätter 23 (2017) H. 1: Thema Verwundbarkeit.

Heschel, Susanna: Jesus in Modern Jewish Thought. In: Levine, Amy-Jill/Brettler, Marc Zvi (Hg.): The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. Oxford: Oxford University Press 2011, 583–585.

Hilberath, Bernd Jochen: Kontinuität oder Bruch? Für eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 5–9.

Hillenbrand, Barbara: Vulnerabilität als Chance im interreligiösen Dialog. Ausgezeichnet mit dem Essay-Preis im Rahmen der Studienwoche »Christlich-islamische Beziehungen im europäischen Kontext« der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 29.09-04.10.2019: https://www.theologisches-forum.de/wp-content/uploads/2021/09/IRD_Essay_2019_Essay_Hillenbrand.pdf (27.12.2022).

Himmelbauer, Markus: Perspektivenwechsel – ein Tagungsbericht (zur Veranstaltung »Perspektivenwechsel. Ein Praxistag zu Judentum in Unterricht, Liturgie und Verkündigung«, 21. November 2019, Bildungshaus St. Virgil Salzburg): https://www.liturgie.at/pages/liturgieneu/news/aktuell/article/128578.html (05.12.2022).

Hintersteiner, Norbert: Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Wien: WUV-Universitätsverlag 2001: https://doi.org/10.1177/004056390206300417 (05.01.2023).

HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (2005).

Hobsbawm, Eric: Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge u.a.: Cambridge University Press [21]2013 [1983].

Hock, Klaus: Einführung in die Interkulturelle Theologie. Darmstadt: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012.

Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013.

Hoff, Gregor Maria: Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 83–107.

Hoff, Gregor Maria: Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken: Systematische Theologie 6). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2011.

Hoff, Gregor Maria: Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwarten. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018: https://doi.org/10.30965/9783657787937 (05.01.2023).

Hoff, Gregor Maria: Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie. Band II/1: Der theologische Raum der Gründe. Ostfildern: Matthias Grünewald 2021.

Hoff, Gregor Maria: Im Raum der Differenzen. Marginalie einer Theologie des Katholischen. In: Ozankom, Claude (Hg.): Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse. Regensburg: Friedrich Pustet 2011, 63–70.

Hoff, Gregor Maria: Israel. Das Ganze der Existenz. Der jüdisch-christliche Horizont der gemeinsamen Gottesverantwortung am Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Hoff, Gregor Maria: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze (STSud 40). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010, 260–272.

Hoff, Gregor Maria: Nostra Aetate 4 als Anfrage an die systematische Theologie. In: Boschki, Reinhold/Wohlmuth, Josef (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 125–134: https://doi.org/10.30965/9783657782420_012 (05.01.2023).

Hoff, Gregor Maria: Wissen von Gott? Zur Konstitution von Transzendenz-Bewusstsein. In: Bussmann, Bettina/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): Wissenskulturen. Stile, Methoden und Vermittlung von Wissenschaft (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse). Berlin: Peter Lang, erscheint 2023.

Hoff, Gregor Maria: Zäsur: Gegenreformation, Katholische Reform und Konfessionalisierung. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiege-

schichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 54–66.

Hoff, Gregor: Identität in Beziehung – zur theologischen Transformation des jüdisch-christlichen Dialogs. In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 164–171.

Höftberger, Elisabeth: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im Spiegel des jüdisch-christlichen Dialogs. Eine theologisch-metaphorologische Analyse von Dokumenten anlässlich des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate. Diplomarbeit, Salzburg, April 2018: https://resolver.obvsg.at/urn:nbn:at:at-ubs:1-2662 (28.12.2022).

Höftberger, Elisabeth: Katholizität 2.0? Identitätskonstruktionen der Kirche mit Papst Franziskus. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Mackinger, Barbara (Hg.): Identitäten – Zumutungen für Wissenschaft und Gesellschaft (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse 15). Berlin: Peter Lang 2020, 601–622.

Hogenmüller, Boris: Melchioris Cani De Locis Theologicis Libri Duodecim: Studien zu Autor und Werk. Baden-Baden: Tectum 2018: https://doi.org/10.5771/9783828871250 (05.01.2023).

Höhn, Hans Joachim: Gewinnwarnung: Religion – nach ihrer Wiederkehr. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015: https://doi.org/10.30965/9783657782802 (05.01.2022).

Höhn, Hans-Joachim: Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Sakralisierung. In: Schmidt, Thomas M./Pitschmann, Annette (Hg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2014, 151–163.

Höhn, Hans-Joachim: Zeichen deuten – Zeichen setzen. Christliche Zeitgenossenschaft in Gaudium et Spes. In: HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (2005), 26–30.

Höhn, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2010: https://doi.org/10.30965/9783657770168 (05.01.2023).

Höhn, Hans-Joachim: Zwiespältig und unbequem. Wie feiert man angemessen ein Konzil? In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 2–5.

Homolka, Walter (Hg.): Liturgie als Theologie. Das Gebet als Zentrum im jüdischen Denken. Berlin: Frank & Timme 2005.

Homolka, Walter/Orth, Stefan: Interview »Frage der inneren Nähe«. In: HK 63 (2009) H. 4, 179–183.

Homolka, Walter/Resing, Volker: Interview »Die Enteignung der Bibel kommt immer wieder vor«. In: HK 74 (2020) H. 6, 16–19.

Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.): »… damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008.

Homolka, Walter: Der Jude Jesus – Eine Heimholung. 5., erneut durchgesehene Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2021.

Homolka, Walter: Wie gut, dass Jesus Jude war. Das Jesus-Bild im Judentum. In: HK Spezial: Jesus von Nazareth. Annäherungen im 21. Jahrhundert (2017), 14–18.

Hünermann, Peter: Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion. In: HThK Vat. II. Band 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 5–101.

Hünermann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster: Aschendorff 2003.

Hünermann, Peter: Excommunicatio – Communicatio. Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise. In: HK 63 (2009) H. 3, 119–125.

Hünermann, Peter: Zum internationalen Stand der Konzilsrezeption – Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Antworten auf Prof. Dr. Massimo Faggioli, Prof. Dr. Christoph Theobald. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 50–56.

Isaac, Jules: Genesis des Antisemitismus. Vor und nach Christus. Wien/Frankfurt/Zürich: Europa 1969.

Isaac, Jules: Jésus et Israël. Paris: Editions Albin Michel 1948.

Isaac, Jules: L'Enseignement du mépris. Paris: Fasquelle 1962.

»Israel«. In: Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hg.): Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen. Herausgegeben im Auftrag des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Ostfildern: Patmos [2]2017, 93–96.

Jacobs, Louis: A Concise Companion to the Jewish Religion. Oxford: Oxford University Press 1999.

Jahnel, Claudia: Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie. Stuttgart: Kohlhammer 2016.

Jeßing, Benedikt/Köhnen, Ralph: Einführung in die Neuere deutsche Literaturwissenschaft. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05046-5 (05.01.2023).

Joas, Hans: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin: Suhrkamp 2017.

Johnson, Mark: The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago u.a.: The University of Chicago Press 1990 [1987].

Kajetzke, Laura/Schroer, Markus: Sozialer Raum: Verräumlichung. In: Günzel, Stephan (Hg.): Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2010, 192–203.

Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.): Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen. Gütersloh: Kaiser 2003.

Kampling, Rainer: Memorialkulturen (»Gedächtnis und Erinnerung«). In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau 2018, 211–226.

Kanyandago, Peter: African Theology after Vatican II. Themes and Questions on Initiatives and Missed Opportunities. In: Bongmba, Elias Kifon (Hg.): The Routledge Handbook of African Theology. London/New York: Routledge 2020, 247–261: https://doi.org/10.4324/9781315107561-18 (05.01.2023).

Kasper, Walter Kardinal: Das Wann und Wie entscheidet Gott. In: FAZ online, 21.03.2008: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/karfreitagsfuerbitte-das-wann-und-wie-entscheidet-gott-1512132.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 (22.12.2022).

Katz, Steven Theodore: Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus. Übersetzt von Alexandra Riebe. Herausgegeben von Volker Drehsen. Tübingen: Mohr Siebeck 2001.

Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann Josef/Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. 4 Bände. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985–1988.

Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann Josef/Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. 4. Traktat theologische Erkenntnislehre, Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988.

Keul, Hildegund/Müller, Thomas (Hg.): Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität. Würzburg: Echter 2020.

Keul, Hildegund: Diskursgeschichtliche Einleitung zur theologischen Vulnerabilitätsforschung. In: Keul, Hildegund (Hg.): Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär. Stuttgart: Kohlhammer 2021, 7–18.

Keul, Hildegund: Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht. Christliche Perspektiven im Vulnerabilitätsdiskurs. In: HK 69 (2015) H. 12, 39–43.

Kimmich, Dorothee: Lebendige Dinge in der Moderne. Konstanz: Konstanz University Press 2011.

Kinzig, Wolfram: »Justin«. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_11146 (01.12.2022).

Kinzig, Wolfram: Christus im Credo. Überlegungen zu Herkunft und Alter des Christussummariums im Apostolikum. In: Kinzig, Wolfram: Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen (AKG 132). Berlin/Boston: De Gruyter 2017, 269–292: https://doi.org/10.1515/9783110432237 (28.12.2022).

Kinzig, Wolfram: Nähe und Distanz. Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen. In: Kinzig, Wolfram/Kück, Cornelia (Hg.): Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen (Judentum und Christentum 11). Stuttgart: Kohlhammer 2002, 9–27.

Klamper, Elisabeth: Zur Ausstellung »Die Macht der Bilder – antisemitische Vorurteile und Mythen«. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus 1995, 15–20.

Kloppenborg, John S./Callon, Callie: The Parable of the Shepherd and the Transformation of Pastoral Discourse. In: Early Christianity 1 (2010) H. 2, 218–260: https://doi.org/10.1628/ec-2010-0003 (05.01.2023).

Klösges, Johannes: Traditionis confusiones? Kirchenrechtliche Wahrnehmungen zum Motu Proprio »Traditionis custodes«. In: HK 75 (2021) H. 9, 24–26.

Knop, Julia: Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012.

Knop, Julia: Hermeneutik der Reform – Reform der Hermeneutik. Über Fortschritt und Erneuerung in kirchlicher Überlieferung. In: IkaZ Communio 46 (2017) H. 3, 255–267.

Koch, Kurt Kardinal: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. Die Hermeneutik der Reform zwischen der Hermeneutik bruchhafter Diskontinuität und der Hermeneutik ungeschichtlicher Kontinuität. In: Papst Benedikt XVI. und sein Schülerkreis/Koch, Kurt Kardinal (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform. Augsburg: Sankt Ulrich 2012, 21–50.

Koch, Kurt, in der abgedruckten Diskussion zu Koch, Kurt: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. In: Benedikt XVI. und sein Schülerkreis/Koch, Kurt Kardinal (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform. Augsburg: Sankt Ulrich 2012, 55–57.

Koch, Kurt: Geleitwort zum Beitrag von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. In: IKaZ Communio 47 (2018), 316.

Komonchak, Joseph A.: Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft. In: Alberigo, Giuseppe/Wassilowsky, Günther (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band IV: Die Kirche als Gemeinschaft. September 1964–September 1965. Ostfildern: Grünewald/Leuven: Peeters 2006, 1–109.

Konersmann, Ralf: Vorwort: Figuratives Wissen. In: Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. 3., erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011.

Korn, Eugene B.: The Man of Faith and Religious Dialogue: Revisiting »Confrontation«. In: Modern Judaism 25 (2005) H. 3, 290–315: https://doi.org/10.1093/mj/kji021 (05.01.2023).

Körner, Bernhard: »Cano«. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_02734 (01.12.2022).

Körner, Bernhard: Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Graz: Styria-Medienservice, Moser 1994.

Körner, Bernhard: Welche Rolle spielen die loci theologici in der Fundamentaltheologie? In: Schlochtern, Josef Meyer zu/Siebenrock, Roman A. (Hg.): Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft (PaThSt 52). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010, 15–37: https://doi.org/10.30965/9783657769704_004 (05.01.2023).

Körtner, Ulrich H. J.: Zäsur: Reformation. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 9–21.

Krajewski, Stanisław: The Reception of Nostra Aetate and Christian Jewish Relations in Poland. In: KZG/CCH 29 (2016) H. 2, 292–303: https://doi.org/10.13109/kize.2016.29.2.292 (05.01.2023).

Krätzl, Helmut: Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013.

Kreutzer, Ansgar: Das Konzil bei sich. Die Bedeutung von *Gaudium et spes* zur Auslegung und Aktualisierung des II. Vatikanums. In: Dietrich, Thomas/Herkert, Thomas/Schmitt, Pascal (Hg.): Geist in Form. Facetten des Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 116–135.

Krochmalnik, Daniel: »Partner in der Welterlösung«. Zur Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum«. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft

zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 137–148.

Kuhn, Thomas S.: Commensurability, Comparability, Communicability. In: PSA – Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 2 (1982), 669–688: https://doi.org/10.1086/psaprocbienmeetp.1982.2.192452 (05.01.2023).

Kühn, Tobias: Lasst uns reden! Allgemeine und Orthodoxe Rabbinerkonferenz diskutieren ihr Verhältnis zum jüdisch-christlichen Dialog. In: Jüdische Allgemeine, 15.04.2021: https://www.juedische-allgemeine.de/religion/lasst-uns-reden-5/ (27.12.2022).

Küster, Volker: Einführung in die Interkulturelle Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011: https://doi.org/10.36198/9783838534657 (05.01.2023).

Lakoff, George/Johnson, Mark: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. Heidelberg: Carl Auer 1998.

Lakoff, George/Johnson, Mark: Metaphors We Live By. With a New Afterword. Chicago: University of Chicago Press 2003 [1980]: https://doi.org/10.7208/chicago/9780226470993.001.0001 (05.01.2023).

Langer, Gerhard (Hg.): Esau – Bruder und Feind. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.

Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.

Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria: Einleitung. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 7–13.

Langer, Stephan: Mein Abschied vom Kirchenlehrer. Ein persönlicher Brief an Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. In: Christ in der Gegenwart 75 (2023) H. 2, 2.

Lauer Julia-Maria/Henrix, Hans Hermann: Interview Knackpunkt Karfreitagsfürbitte. In: katholisch.de, Bonn, 30.06.2015: https://www.katholisch.de/artikel/5583-knackpunkt-karfreitagsfuerbitte (22.12.2022).

Le Goff, Jacques: Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter. In: Honegger, Claudia (Hg.): Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 393–414.

Lefebure, Leo D.: Rezension zu: D'Costa, Gavin: Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims. New York: Oxford University Press 2014. In: The Journal of Religion 96 (07/2016) H. 3, 396–397: https://doi.org/10.1086/686574 (05.01.2023).

Lehmann, Karl: Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil. In: Hierold, Alfred E. (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang? Münster: LIT Verlag 2004, 57–74.

Lenzen, Verena: Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven. In: Frankemölle, Hubert (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über »Dabru emet – Redet Wahrheit«. Paderborn: Bonifatius/Frankfurt a.M.: Lembeck 2005, 235–247.

Lieu, Judith: ›The Parting of the Ways‹: Theological Construct or Historical Reality? In: JSNT 56 (1994), 101–119: https://doi.org/10.1177/0142064X9501705606 (05.01.2023).

Lievenbrück, Ursula: Ein Rückblick auf Nostra Aetate. Kommentierende Darstellung eines viel kritisierten und viel gerühmten Konzilstextes. In: Schreiber, Stefan/

Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 41–75.

Lill, Rudolf: Die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers. In: Rengstorf, Karl Heinrich/Kortzfleisch, Siegfried von (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. Band 2. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988, 370–420.

Löhr, Winrich: »Homöer«. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_10042 (01.12.2022).

Lorenz, Kuno: Dialog. In: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 1: A–G. Stuttgart/Weimar: Metzler 1995, 471–472: https://doi.org/10.1007/978-3-476-98752-5 (05.01.2023).

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.

MacIntyre, Alasdair: Whose Justice? Which Rationality? London: Duckworth 1988.

Madges, William: Covenant, Universal Mission, and Fulfillment. In: SCJR 12 (2017) H. 1, 1–13: https://doi.org/10.6017/scjr.v12i1.9798 (05.01.2023).

Mainzer, Klaus: Komplexität. In: Jahraus, Oliver/Nassehi, Armin u.a. (Hg.): Luhmann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2012, 92–95.

Maskan, Oliver: Benedikts Erbe neu vermessen. In: katholisch.de, Bonn, 19.04.2017: https://www.katholisch.de/artikel/13022-benedikts-erbe-neu-vermessen (21.12.2022).

Meiler, Oliver/Zoch, Annette: Raum für Reformen. Nach dem Tod des emeritierten Papstes. In: Süddeutsche Zeitung online, 02.01.2023: https://www.sueddeutsche.de/politik/vatikan-papst-benedikt-xvi-tod-franziskus-reformen-1.5725099 (05.01.2023).

Melloni, Alberto: Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII. In: Alberigo, Giuseppe u.a.: Fede tradizione profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II (Testi e ricerche di Scienze religiose 21). Brescia: Paideia 1984, 239–283.

Messori, Vittorio/Ratzinger, Joseph: Rapporto sulla fede. Cinisello Balsamo u.a.: Paoline 1984.

Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: Matthias Grünewald 1977.

Meyer zu Schlochtern, Josef: Ist die Gliederung der Fundamentaltheologie in Traktate eine sinnvolle Weiterführung der traditionellen Demonstrationes? In: RTFR 57 (2010) H. 2, 41–52.

Meyer, Barbara U.: Gewaltstrukturen und die Verunglimpfung des Gesetzes im christlichen Denken. In: KuI 33 (2018), 98–111: https://doi.org/10.13109/kiis.2018.33.2.98 (05.01.2023).

Meyer, Michael A.: Religiöse Strömungen im Judentum. In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau 2018, 277–288.

Michaels, Axel: »Hinduismus«. I. Geschichte – 2. Historischer Überblick. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_09875 (28.12.2022).

Michel, Christoph/Baldas, Eugen: Rückblick: Zum »Freiburger Rundbrief – Neue Folge«. In: Freiburger Rundbrief Neue Folge. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung. Begründet von Dr. Gertrud Luckner (2016) H. 4, 312–315.

Miggelbrink, Ralf: 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2011: https://doi.org/10.30965/9783657772155 (05.01.2023).

Musall, Frederek: Christentum ist Götzendienst (?). Einige Anmerkungen zu Moses Maimonides' Haltung zum Christentum in ihrem kulturgeschichtlichen Kontext. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 90–106.

Musall, Frederek: Festvortrag Bafid Erlangen 16.04.2021: https://www.bafid.fau.de/files/2021/04/frederek-musall_festvortrag_bafid_2021-04-16.pdf (27.12.2022).

Musall, Frederek: The Concept of Revelation in Judaism. In: Tamer, Georges (Hg.): The Concept of Revelation in Judaism, Christianity and Islam (Key Concepts in Interreligious Discourses 1). Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 1–56: https://doi.org/10.1515/9783110476057-002 (05.01.2022).

Nachama, Andreas/Homolka, Walter: Von der Verachtung zur Kooperation? Für orthodoxe Juden ist das Christentum weiterhin Götzendienst. In: HK 75 (2021) H. 4, 46–50.

Neecke, Michael: »Rezeptionsgeschichte«. In: Burdorf, Dieter/Fasbender, Christoph/Moenninghoff, Burkhard (Hg.): Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. 3. Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007, 650–651.

Nehring, Andreas: Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940. Wiesbaden: Harrassowitz 2003.

Neugebauer-Maresch, Christine: Dulden muss der Mensch sein Scheiden aus der Welt wie seine Ankunft (Shakespeare). Zu den ältesten Totenritualen der Menschheitsgeschichte. In: Thür, Gerhard (Hg.): Grabrituale. Tod und Jenseits in Frühgeschichte und Altertum. Akten der 3. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Origines – Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften 3). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2014, 13–23: https://doi.org/10.2307/j.ctt1vz49c5.5 (05.01.2023).

Neuhaus, David M.: Where to From Here? Continuing Challenges in Jewish-Catholic Conversation. In: Religions 12 (2021) H. 11, 929, 8: https://doi.org/10.3390/rel12110929 (27.12.2022).

Neulinger, Michaela: Zwischen Dolorismus und Perfektionismus: Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit. Boston: Ferdinand Schöningh 2018: https://doi.org/10.30965/9783657792306 (05.01.2023).

Neuner, Peter: Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2019.

Nientiedt, Klaus: Verspäteter Antimodernismus. Die Wurzeln der Lefebvrebewegung liegen vor dem Konzil. In: HK 63 (2009) H. 4, 174–178.

Nikolaus, Julia/Hecke, Marie/Schröder, Bernd: Jüdisch-christlicher Dialog und das Studium der Evangelischen Theologie bzw. Religion in Deutschland – Ergebnisse einer Analyse der Studien- und Prüfungsordnungen für das Pfarramts- und Lehramtsstudium in Bezug auf jüdische und/oder jüdisch-christliche Lehrinhalte. In: EpdD 21 (2017), 5–19.

Oberheim, Eric/Hoyningen-Huene, Paul: »The Incommensurability of Scientific Theories«. In: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition): https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/incommensurability/ (17.12.2022).

O'Malley, John W.: The style of Vatican II. The ›how‹ of the church changed during the council. In: America Vol. 188 (2003) H. 6, 12–15.

Orth, Stefan: Jenseits der Jubiläen. Theologen loten die Zukunft des Zweiten Vatikanums aus. In: HK 70 (2016) H. 2, 31–33.

Owzar, Armin: Rezension zu: Blaschke, Olaf: Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich. Göttingen 1997. In: H-Soz-Kult, 13.01.2000: https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-2206 (19.12.2022).

Oz, Amos/Oz-Salzberger, Fania: Juden und Worte. Aus dem Englischen von Eva-Maria Thimme. Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 2015.

Oz, Amos: Jesus und Judas. Ein Zwischenruf. Ins Deutsche übersetzt von Susanne Naumann. Mit einem Nachwort von Rabbiner Walter Homolka. Ostfildern: Patmos 2018.

Oz, Amos: Judas. Berlin: Suhrkamp 2015.

Paravicini Bagliani, Agostino: Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit. Übersetzt von Ansgar Wildermann. München: C. H. Beck 1997, 90–102.

Parvis, Paul: Justin Martyr. In: ET 120 (2008) H. 2, 53–64: https://doi.org/10.1177/0014524608097821 (05.01.2023).

Paulin, Karl: Die schönsten Tiroler Sagen. Innsbruck: Pinguin 1984.

Peil, Dietmar: Metapher. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2013, 517–518.

Petschnigg, Edith: Biblische Freundschaft. Jüdisch-christliche Basisinitiativen in Deutschland und Österreich nach 1945. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018.

Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hg.): Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen. Herausgegeben im Auftrag des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Ostfildern: Patmos ²2017.

Petzel, Paul/Reck, Norbert: Vorwort. In: Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hg.): Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen. Herausgegeben im Auftrag des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Ostfildern: Patmos ²2017, 9–18.

Petzel, Paul: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz: Matthias Grünewald 1994.

Plietzsch, Susanne: Nostra aetate 4: Aufbruch und Ausgleich. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Ingruber, Astrid/Ladstätter, Markus (Hg.): »… mit Klugheit und Liebe« (Nostra aetate 2). Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs 2012–2015 (St. Virgil, Salzburg). Linz: Wagner 2017, 253–264.

Polak, Regina: »Juden und Worte«. Praktisch-Theologische Gedanken zum intellektuellen Streifzug von Amos Oz und Fania Oz-Salzberger durch die jüdische Geschichte und Kultur. In: DIALOG-DU SIACH 116 (Juli 2019), 17–29.

Poliakov, Léon: Geschichte des Antisemitismus. Band 1: Von der Antike bis zu den Kreuzzügen. 2., unveränderte Auflage. Worms: Heintz 1979.

Pollack, Martin: Kontaminierte Landschaften. St. Pölten/Salzburg/Wien: Residenz 2014.

Pottmeyer, Hermann J.: Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils. In: Pottmeyer, Hermann Josef/Alberigo, Giuseppe/Jossua, Jean-Pierre (Hg.): Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf: Patmos 1986, 47–55.

Pottmeyer, Hermann Josef: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung. In: Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann Josef/Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988, 124–152.

Priester, Karin: Rassismus. Eine Sozialgeschichte. Leipzig: Reclam 2003.

PROKLA-Redaktion: Editorial: Globalisierung des Terrors. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 31, Nr. 125 (2001), 488–490: https://doi.org/10.32387/prokla.v31i125.718 (29.12.2022).

Quisinsky, Michael: Buchstabe und Geist. Abschluss des Konzils – Beginn seiner Rezeption. In: Dietrich, Thomas/Herkert, Thomas/Schmitt, Pascal (Hg.): Geist in Form. Facetten des Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 63–99.

Raddatz, Alfred: Zur Geschichte eines christlichen Bildmotivs. Ecclesia und Synagoge. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus 1995, 53–59.

Rahner, Johanna: Das Zweite Vatikanische Konzil. Deutung und Bedeutung – eine Einführung. In: KZG/CCH 29 (2016), 239–253: https://doi.org/10.13109/kize.2016.29.2.239 (05.01.2023).

Rahner, Karl: Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: Schriften zur Theologie Band XIV. Zürich: Benziger 1980, 287–302.

Ratzinger, Joseph Kardinal: Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München/Zürich/Wien: Neue Stadt 1985.

Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«. In: IKaZ Communio 47 (2018), 316–335.

Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Warum ich noch in der Kirche bin. In: Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten. Herausgegeben von Florian Schuller. Regensburg: Friedrich Pustet 2005, 103–119.

Ratzinger, Joseph: Die letzte Sitzungsperiode des Konzils. Köln: Bachem 1966.

Ratzinger, Joseph: Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Filthaut, Theodor (Hg.): Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil. Mainz: Matthias Grünewald 1966, 273–291.

Recker, Dorothee: Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung. Paderborn: Bonifatius 2007.

Recker, Dorothee: Johannes M. Oesterreicher (1904–1993) – und das Dokument Nostra Aetate des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 1. Wien: LIT 2012, 112–122.

Recker, Dorothee: Jules Isaac (1877–1963) – »Es ist der Aufschrei eines empörten Bewusstseins, eines zerrissenen Herzens«. In: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 1. Wien: LIT 2012, 90–95.

Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog: 50 Jahre »Nostra aetate«. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 2014.

Renz, Andreas: Die Stärkung des »geistlichen Bandes« mit den »älteren Brüdern«. Die lehramtliche Rezeption von Nostra Aetate 4. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 76–114.
Rettenbacher, Sigrid: Identität, Kontext, Machtpolitiken. Gedanken zu einer postkolonialen Theologie der Religionen. In: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer 2018, 116–133.
Rice, Lincoln R.: Rezension zu: D'Costa, Gavin: Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims. New York: Oxford University Press 2014. In: The Journal of Theological Studies 66 (10/2015) H. 2, 885–888.
Riedl, Bernhard/Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln: 20 Jahre nach dem Konzil. Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln vom 3. bis 4. Juni 1985 im Katholisch-Sozialen Institut, Bad Honnef. Protokoll und Redaktion Bernhard Riedl. Köln: Erzbischöfliches Generalvikariat 1985.
Rosen, David: Ist theologischer Dialog mit dem Christentum für das orthodoxe Judentum möglich? In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 159–163.
Routhier, Gilles: Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie (Teil I). In: Theologie der Gegenwart 55 (2012), 253–268.
Routhier, Gilles: Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie (Teil II). In: Theologie der Gegenwart 56 (2013), 44–56.
Routhier, Gilles: La réception d'un concile (Cogitatio Fidei 174). Paris: Les éditions du Cerf 1993.
Routhier: The Hermeneutic of Reform as a Task for Theology. In: IThQ 77 (2012) H. 3, 219–243: https://doi.org/10.1177/0021140012443635 (05.01.2023).
Rudnick, Ursula: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums. Joseph B. Soloveitchik und Abraham Joshua Heschel. In: Compass Online-Extra 63 (2008): https://www.compass-infodienst.de/Ursula-Rudnick-Zur-juedischen-Wahrnehmung-des-Christentums.4462.0.html (17.12.2022).
Rustemeyer, Dirk: Formen von Differenz – Ordnung und System. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 76–91.
Rutishauser, Christian M. SJ: Der nie gekündigte Bund. Benedikt XVI./Joseph Ratzinger irritiert den jüdisch-christlichen Dialog. In: StZ (2018) H. 10, 673–682.
Rutishauser, Christian M. SJ: Eine jüdische Theologie des Christentums. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 170–183.
Said, Edward W.: Orientalism. New York: Vintage Books 1979 [1978].
Sakarsaune, Oskar: »Apologetik«. IV. Kirchengeschichtlich. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00900 (28.12.2022).
Salzburger Theologische Zeitschrift 23 (2019) H. 1: Thema Vulnerabilität.
Sander, Hans-Joachim: Einführung: Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): HThK Vat. II. Band 5:

Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 383–394.

Sander, Hans-Joachim: Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien. Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit. In: Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014, 147–179.

Sarah, Robert: Aus der Tiefe des Herzens. Priestertum, Zölibat und die Krise der katholischen Kirche. Mit einem Beitrag von Benedikt XVI. Übersetzt von Dorothée Pschera und Alexander Pschera. Hg. von Nicolas Diat. Kißlegg: fe 2020.

Schäfer, Peter: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Schäfer, Peter: Judeophobia. Attitudes Toward the Jews in the Ancient World. Cambridge, MA/London: Harvard University Press 1997.

Schäfer, Peter: Kurze Geschichte des Antisemitismus. München: C. H. Beck 2020: https://doi.org/10.17104/9783406755804 (05.01.2023).

Schäfer, Peter: Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike. München: C. H. Beck 2017: https://doi.org/10.17104/9783406704130 (05.01.2023).

Schatz, Klaus: Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte. Paderborn: Ferdinand Schöningh [2]2008.

Schelkshorn, Hans: Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne. Ein philosophischer Beitrag zur Frage nach der Hermeneutik des Konzils. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 15–39.

Schmidinger, Heinrich M.: »Neuscholastik«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): HWPh, Band 6 (1984), Sp. 769–774.

Schmieder, Falko: Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Zur Kritik und Aktualität einer Denkfigur. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 4 (2017) H. 1–2, 325–363: https://doi.org/10.1515/zksp-2017-0017 (05.01.2023).

Schmuck, Andrea: Europas verdrängte Erinnerungen: Kontaminierte Landschaften. Martin Pollacks traumatische Gedächtnistopographien als Zumutung für eine »europäische« Erinnerungspolitik und Identitätskonstruktion. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Mackinger, Barbara (Hg.): Identitäten – Zumutungen für Wissenschaft und Gesellschaft (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse 15). Berlin: Peter Lang 2020, 345–362.

Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament. 9., durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017: https://doi.org/10.36198/9783838548128 (05.01.2023).

Schnelle, Udo: Römische Religionspolitik und die getrennten Wege von Juden und Christen. In: EvTh 80 (2020) H. 6, 432–443: https://doi.org/10.14315/evth-2020-800606 (05.01.2023).

Schnelle, Udo: Über Judentum und Hellenismus hinaus: Die paulinische Theologie als neues Wissenssystem. In: ZNW 111 (2020) H. 1, 124–155: https://doi.org/10.1515/znw-2020-0005 (05.01.2023).

Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). 2., überarbeitete Auflage (EHS.T 172). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1990.

Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld 3 (13.–20. Jh.) (EHS.T 497). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1994.

Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach Nostra Aetate. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015.

Schröder, Bernd: Judentum, als Thema christlich verantworteter Bildung (2015). In: WiReLex: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100072/ (28.12.2022).

Schröder, Hermann-Dieter: »Digitalisierung«. In: Hans-Bredow-Institut (Hg.): Medien von A bis Z. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, 95–97.

Schröter, Jens: »The New Perspective on Paul« – eine Anfrage an die lutherische Paulusdeutung? In: Luther-Gesellschaft e. V. (Hg.): Lutherjahrbuch 80 (2013), 142–158: http s://doi.org/10.13109/9783666874451.142 (05.01.2023).

Schröter, Jens: Markus, Q und der historische Jesus. Methodische und exegetische Erwägungen zu den Anfängen der Rezeption der Verkündigung Jesu. In: ZNW 89 (1998) H. 3, 173–200: https://doi.org/10.1515/zntw.1998.89.3-4.173 (05.01.2023).

Schroubek, Georg R.: Zur Frage der Historizität des Andreas von Rinn. In: Das Fenster. Tiroler Kulturzeitschrift 19 (1985), 3766–3774.

Schroubek, Georg R.: Zur Verehrungsgeschichte des Andreas von Rinn. In: Das Fenster. Tiroler Kulturzeitschrift 20 (1986), 3845–3855.

Schubert, Kurt: Gottesvolk – Teufelsvolk – Gottesvolk. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus 1995, 30–52.

Schwarz, Günther: »Und Jesus sprach«. Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu (BWANT 118). Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1985.

Seckler, Max: »Tübinger Schule«. I. Katholische TSch. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 287–290.

Seckler, Max: Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der »loci theologici«. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit. In: Baier, Walter (Hg.): Weisheit Gottes, Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. St. Ottilien: EOS 1987, 37–66.

Seewald, Michael: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2018.

Seewald, Michael: Reform. Dieselbe Kirche anders denken. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2019.

Seewald, Peter, im Interview mit Oliver Maskan: »Was ist das? Bosheit? Ignoranz?«. Papst-Interviewer und -Biograf Peter Seewald über deutsche Großmeister des Papst-Bashings und die Größe Benedikts XVI. In: Die Tagespost, 14.09.2016: h ttps://www.die-tagespost.de/kultur/was-ist-das-bosheit-ignoranz-art-172486 (23.12.2022).

Seewald, Peter/Benedikt XVI.: Letzte Gespräche. München: Droemer 2016.

Seewald, Peter: Benedikt XVI.: Ein Leben. München: Droemer 2020.

Segal, Alan F.: Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World. Cambridge, MA u.a.: Harvard University Press 1986.

Siebenrock, Roman A.: »… die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht« darstellen (NA 4). In: HThK Vat. II. Band 5: Die Dokumente des Zweiten Vatika-

nischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 415–423.

Siebenrock, Roman A.: »Siehe, ich mache alles neu!« – »Hermeneutik der Wandlung«. Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren. In: Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014, 101–139.

Siebenrock, Roman A.: Areopagrede der Kirche. Die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: HK Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (2005), 40–44.

Siebenrock, Roman A.: Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilserklärung »Nostra Aetate«. In: Wassilowsky, Günther (Hg.): Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2004, 154–184.

Siebenrock, Roman A.: Nie mehr als verworfen ansehen … Nostra Aetate 4 als hermeneutischer Angelpunkt jeder Konzilsinterpretation. In: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hg.): Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach Nostra Aetate. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 115–131.

Siebenrock, Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: HThK Vat. II. Band 3. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 591–693.

Siebenrock, Roman A.: Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 185–197.

Sievernich, Michael: Erst die Ouvertüre. Das Zweite Vatikanum als Konzil der Weltkirche? In: HK Spezial: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum (2012) H. 2, 35–39.

Sievers, Joseph: Die Gemeinsame Lutherisch-Katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre – und die christlich-jüdischen Beziehungen. In: KuI 33 (2018) H. 1, 16–23: https://doi.org/10.13109/kiis.2018.33.1.16 (05.01.2023).

Signer, Michael A.: Jüdische und Christliche Rezeption von Dabru Emet. In: Siebenrock, Roman A./Tück, Jan-Heiner (Hg.): Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 185–201.

Signer, Michael A.: Vierzig Jahre nach Nostra Aetate: ein entscheidender Wandel aus jüdischer Sicht. In: Henrix, Hans Hermann (Hg.): Nostra Aetate. Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach. Aachen: Einhard 2006, 177–195.

Simonis, Linda: »Tradition«. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2013, 757–758.

Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.): Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate* (STSud.I 3). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2007.

Skarsaune, Oskar: »Apologie, literarisch«. I. Form und Gattung. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00913 (01.12.2022).

Soja, Edward W.: Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places. Malden, Mass.u.a.: Blackwell 2010.

Soloveitchik, Joseph Baer: Confrontation. In: Tradition. A Journal of Orthodox Thought 6 (1964) H. 2, 5–28.

Soloveitchik, Joseph Baer: On Interfaith Relationships. In: Soloveitchik, Joseph Baer: Treasury of Tradition. New York: Hebrew Publishing Company 1967, 78–80.

Sommer, Roy: Kulturbegriff. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2013, 417–418.

Spichal, Julia: Vorurteile gegen Juden im christlichen Religionsunterricht. Eine qualitative Inhaltsanalyse ausgewählter Lehrpläne und Schulbücher in Deutschland und Österreich (ARPäd 57). Göttingen: V&R unipress 2015: https://doi.org/10.14220/9783737004213 (05.01.2023).

Standhartinger, Angela: »Parting of the Ways«. Stationen einer Debatte. In: EvTh 80 (2020) H. 6, 406–417: https://doi.org/10.14315/evth-2020-800604 (05.01.2023).

Steenblock, Volker: »Tradition«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): HWPh, Band 10 (1998), Sp. 1315–1329.

Stendahl, Krister: The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. In: HThR 56 (1963) H. 3, 199–215: https://doi.org/10.1017/S0017816000024779 (05.01.2023).

Striet, Magnus: Vatikanum 2.0. Eine andere Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Dietrich, Thomas/Herkert, Thomas/Schmitt, Pascal (Hg.): Geist in Form. Facetten des Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 100–113.

Tegtmeyer, Henning: »Rezeption«. In: Burdorf, Dieter/Fasbender, Christoph/Moenninghoff, Burkhard (Hg.): Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. 3. Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007, 649–650.

Theobald, Michael: »Christus – Diener der Beschnittenen« (Röm 15,8). Der Streit um die Beschneidung nach dem Neuen Testament. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2020, 96–144.

Theobald, Michael: Dürfen wir Paulus glätten? Eine Replik auf den Vorwurf des Antijudaismus gegen die neue Einheitsübersetzung. In: HK 73 (2019) H. 8, 38–41.

Theologie aktuell. Die Zeitschrift der Theologischen Kurse 37 (2021/22) H. 4: Schwerpunkt »60 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil«.

Tilg, Stefan: Die Popularisierung einer Ritualmordlegende im Anderl-von-Rinn-Drama der Haller Jesuiten (1621). In: Daphnis 33 (2004), 623–640: https://doi.org/10.1163/18796583-90000930 (05.01.2023).

Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208). Stuttgart: Kohlhammer 2016.

Tück, Jan-Heiner: Benedikt XVI.: Größe und Grenze eines Pontifikats. Nachruf auf den verstorbenen emeritierten Papst. In: katholisch.de, 31.12.2022: https://www.katholisch.de/artikel/42828-benedikt-xvi-groesse-und-grenze-eines-pontifikats (05.01.2023).

Tück, Jan-Heiner: Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 94–113.

Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013.

Tück, Jan-Heiner: Extra ecclesiam nulla salus. Das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit und seine dialogischen Potentiale. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 242–290.

Tück, Jan-Heiner: Geleitwort. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 9–10.

Turgeman, Asaf: Mein Bruder ist ein Einzelkind: Die Esau-Darstellung in jüdischen Schriften des Mittelalters. In: Langer, Gerhard (Hg.): Esau – Bruder und Feind. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 135–153.

Unterburger, Klaus: Die Stunde der Historiker. Wie verbindlich sind die Aussagen des Zweiten Vatikanums? In: HK 67 (2013) H. 3, 136–140.

Uzukwu, Elochukwu: Afrikas Zeichen der Zeit. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen/Boeve, Lieven (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006, 207–225.

Valentin, Joachim: Das Verhältnis der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, zueinander. Ein historischer Querschnitt. In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Köln: Böhlau 2018, 125–145.

Verhülsdonk, Andreas: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik oder die Frage, worüber Juden und Christen miteinander reden können und sollen. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017, 107–123.

Villemin, Laurent: L'herméneutique de Vatican II: enjeux d'avenir. In: Bordeyne, Philippe/Villemin, Laurent (Hg.): Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle (Cogitatio Fidei 254). Paris: Les éditions du Cerf 2006, 247–262.

Vogel, Manuel: Jüdisch versus christlich? »Parting of the ways« als Problem der Terminologie in Quellen- und Beschreibungssprache. In: EvTh 80 (2020) H. 6, 418–431: https://doi.org/10.14315/evth-2020-800605 (05.01.2023).

von Stosch, Klaus: Entwicklungsperspektiven für den Dialog der Religionen an den Universitäten. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 19 (2020) H. 1, 282–289: https://doi.org/10.23770/tw0134 (27.12.2022).

von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012: https://doi.org/10.30965/9783657775378 (05.01.2023).

Wagner, Harald: »Möhler«. In: LThK3, Band 7 (1998), Sp. 374–375.

Waldenfels, Hans SJ: Zeichen der Zeit. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 101–119.

Walter, Peter: Kontinuität oder Diskontinuität? Das II. Vatikanum im Kontext der Theologiegeschichte. In: Dietrich, Thomas/Herkert, Thomas/Schmitt, Pascal (Hg.): Geist in Form. Facetten des Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, 12–36.

Walter, Peter: Neuscholastik, Neuthomismus. In: LThK3, Band 7 (1998), Sp. 779–782.

Warrier, Maya: Hinduismus. Ein historischer Überblick. In: Partridge, Christopher (Hg.): Das große Handbuch der Weltreligionen. Übersetzt von Wolfgang Günther und Anja Truckenbrodt. Wuppertal: R. Brockhaus 2006, 134–140.

Wassilowsky, Günther: Kontinuum – Reform – (Symbol-)Ereignis? In: Bischof, Franz Xaver (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum (MKHS Neue Folge 1). Stuttgart: Kohlhammer 2012, 27–44.

Weinrich, Michael: »Antisemitismus«. In: Eicher, Peter (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Band 1: A–Gewa. München: Kösel 2005, 34–50.

Wensierski, Peter/Bohr, Felix: Ratzingers Abkehr vom Rebellentum. 50 Jahre Vatikanisches Konzil. In: Spiegel online, 11.10.2012: https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/50-jahre-vatikanisches-konzil-der-wandel-des-joseph-ratzinger-a-859018.html (22.12.2022).

Werbick, Jürgen: Theologische Methodenlehre. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015.

West, Angela: Soloveitchik's ›No‹ to Interfaith Dialogue. In: EurJud 47 (Herbst 2014) H. 2, 95–106: https://doi.org/10.3167/ej.2014.47.02.12 (05.01.2023).

Westerkamp, Dirk: »Weg«. In: Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. 3., erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011, 524–551.

White, Hayden: Metahistory. The Historical Imagination in Ninetheenth-Century Europe. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press 1973.

Wiedenhofer, Siegfried, in der abgedruckten Diskussion zu Koch, Kurt Cardinal: Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. In: Benedikt XVI. und sein Schülerkreis/Koch, Kurt Kardinal (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform. Augsburg: Sankt Ulrich 2012, 52.

Wiedenhofer, Siegfried: Die Theologie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze (Ratzinger-Studien 10). Regensburg: Friedrich Pustet 2016.

Wiedenhofer, Siegfried: Re-Vision des Konzils? Die Hermeneutik des Konzils und die Einheit der Kirche. In: Ebenauer, Peter/Bucher, Rainer/Körner, Bernhard (Hg.): Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum (Theologie im kulturellen Dialog 28). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014, 201–221.

Wiedenhofer, Siegfried: Traditionsbegriffe. In: Larbig, Torsten/Wiedenhofer, Siegfried (Hg.): Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse (Studien zur Traditionstheorie 1). Münster: LIT 2005, 253–279.

Wiedenhofer, Siegfried: Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens. In: Brück, Michael von/Werbick, Jürgen (Hg.): Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Würzburg: Echter 1994, 55–76.

Wiegelmann, Lucas: Verwirrung um die Co-Autorschaft am neuen Zölibat-Buch. Benedikt XVI. und Kardinal Sarah lösen international Empörung aus. In: HK 74 (2020) H. 2, 36.

Wijlens, Myriam: Die Verbindlichkeit des II. Vatikanischen Konzils. Eine kirchenrechtliche Betrachtung. In: Böttigheimer, Christoph (Hg.): Zweites Vatikanisches Konzil.

Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014, 37–62.

Wilfred, Felix: Die Rezeption des II. Vatikanums in Asien. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 426–446.

Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (UTB 2470). Wien: Facultas 2004.

Winkler, Dietmar W.: Wann trennten sich die Wege? Forschungszugänge zum Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 69–82.

Winkler, Ulrich: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013.

Winkler, Ulrich: Zum Projekt einer Komparativen Theologie. In: Ritzer, Georg (Hg.): »Mit euch bin ich Mensch …«. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleinzer O.Cist (STSud 34). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2008, 115 –147.

Wischmeyer, Wolfgang: Justin Martyr (gest. 165). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 11–22.

Wohlmuth, Josef: Zäsur: Chalzedon (451). In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 166–181.

Wolf, Hubert: »Pro perfidis Judaeis«. Die »Amici Israel« und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus. In: Historische Zeitschrift 279 (Dezember 2004) H. 3, 611–658: https://www.jstor.org/stable/27636129 (19.12.2022).

Wolf, Hubert: 150 Jahr Unfehlbarkeit. Die Erfindung des Katholizismus. In: FAZ online, 18.08.2020: https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/unf.ehlbar-ueber-die-erfindung-des-katholizismus-16887015.html?printPagedArticle=true#void (01.12.2022).

Wolf, Hubert: Papst & Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich. München: Beck'sche Reihe 2012: https://doi.org/10.17104/9783406630910 (05.01.2023).

Wolf, Hubert: Papstrücktritt als Normalfall? Über die Entmystifizierung einer Institution. In: HK Spezial 1: Phänomen Franziskus. Das Papstamt im Wandel (2015), 29–33.

Wollasch, Josef Hans: Gertrud Luckner (1900–1995) – Ökumenikerin und Freundin des Judentums. In: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs. Band 1. Wien: LIT 2012, 104–111.

Yuval, Jacob Israel: Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 2006.

Zander, Helmut: »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich. Berlin/Boston: De Gruyter 2016: https://doi.org/10.1515/9783110417975 (05.01.2023).

Zarnow, Christopher: Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs (Religion in Philosophy and Theology 48). Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament. 5., gründlich überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 2004.

Homepages, Internet-Dokumente und andere Medien

Archivseite der Petition »Für die uneingeschränkte Anerkennung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils«: http://archiv.wir-sind-kirche.de/petition-vatikanum2.org/pageID_7298971.html (22.12.2022).

Benedikt XVI.: Ich bin nicht Co-Autor des Buches von Sarah. In: katholisch.de, 14.01.2020: https://www.katholisch.de/artikel/24200-benedikt-xvi-ich-bin-nicht-co-autor-des-buches-von-sarah (23.12.2022).

Bischof Scheuer: Antijüdischer »Anderlkult« ist tot. In: religion.orf.at, 09.07.2015: https://religion.orf.at/v3/stories/2720456/ (09.12.2022).

Curriculum Bachelorstudium Lehramt Sekundarstufe (Allgemeinbildung). Entwicklungsverbund »Cluster Mitte«, 1. Oktober 2019: https://ku-linz.at/fileadmin/user_upload/Studium/PaedagogInnenbildung_neu/BEd_2019_final.pdf (03.12.2022).

Curriculum für das Bachelorstudium Lehramt Sekundarstufe (Allgemeinbildung). Gemeinsames Studium der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule – Edith Stein, der Pädagogischen Hochschule Tirol, der Pädagogischen Hochschule Vorarlberg, der Universität Innsbruck und der Universität Mozarteum Salzburg (Standort Innsbruck), Gesamtfassung ab 01.10.2019: https://www.uibk.ac.at/fakultaeten-servicestelle/pruefungsreferate/gesamtfassung/ba-lehramt-sekundarstufe_stand-01.10.2019.pdf (03.12.2022).

Curriculum für das Bachelorstudium Lehramt Sekundarstufe Allgemeinbildung Karl-Franzens-Universität Graz, 2017: https://online.uni-graz.at/kfu_online/wbMitteilungsblaetter_neu.display?pNr=14889&pDocNr=3772100&pOrgNr=14190 (03.12.2022).

Curriculum für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, Gesamtfassung ab 01.10.2019: https://www.uibk.ac.at/fakultaeten-servicestelle/pruefungsreferate/gesamtfassung/ds-katholische-fachtheologie_stand-01.10.2019.pdf (03.12.2022).

Curriculum für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie an der Paris Lodron-Universität Salzburg, 2020: https://im.sbg.ac.at/pages/viewpage.action?pageId=87766002&preview=/87766002/87767725/mb200115-curr-theologie-d.pdf (03.12.2022).

Curriculum für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie Karl-Franzens-Universität Graz, 2017: https://online.uni-graz.at/kfu_online/wbMitteilungsblaetter_neu.display?pNr=14796&pDocNr=3732682&pOrgNr=14190 (03.12.2022).

»Dialog«. In: Duden online: https://www.duden.de/node/32308/revision/616412 (27.12.2022).

Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes: »Antisemitischer Anderl-von-Rinn-Kult«: https://www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/neues-von-

ganz-rechts/archiv/november-2001/antisemitischer-anderl-von-rinn-kult (08.12.2022).

Fakultätsschwerpunkt 2020 der Universität Wien: https://pt-ktf.univie.ac.at/studium/fakultaetenschwerpunkt-ird/ (03.12.2022).

Forschungsprojekt von Margit Eckholt (Osnabrück) zum Vatikanum II in internationaler Perspektive: »Das Zweite Vatikanische Konzil – Erbe und Aufgabe. Interkontinentaler Kommentar der Konzilsdokumente, ihrer Rezeption und ihrer Weisung für den Weg der Kirche und der Theologie heute« in Kooperation mit Joachim Schmiedl (Vallendar), Klaus Vellguth (Vallendar) und Peter Hünermann (Tübingen): https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/eckholt_das_zweite_vatikanische_konzil.html (21.12.2022).

Freiburger Rundbrief: https://www.freiburger-rundbrief.de/ (19.12.2022).

Institute for Islamic, Christian, Jewish Studies: https://icjs.org/dabru-emet-text/ (29.11.2022).

»Kultur, die«. In: Duden online: https://www.duden.de/rechtschreibung/Kultur (09.02.2021).

Methodische Impulse. Arbeitshilfen und Materialien zum jüdisch-christlichen Dialog und zur jüdischen Geschichte« der AG Juden und Christen beim deutschen evangelischen Kirchentag: https://www.ag-juden-christen.de/digitales-lehrhaus/methodische-impulse/ (28.12.2022).

Neuer Schülerkreis von Joseph Ratzinger: https://ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/neuer-schulerkreis/ (22.12.2022).

Papst bittet Juden um Vergebung und verurteilt Antisemitismus. In: domradio.de, 12.02.2009: https://www.domradio.de/themen/judentum/2009-02-12/papst-bittet-juden-um-vergebung-und-verurteilt-antisemitismus-israelreise-bestaetigt (04.11.2021).

Papst rehabilitiert fundamentalistische Bischöfe. In: NZZ online, 24.01.2009: https://www.nzz.ch/papst_rehabilitiert_fundamentalistische_bischoefe-1.1773422 (22.12.2022).

Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: https://www.christianunity.va (28.12.2022).

Petition Vaticanum 2: »Den Glaubensmut der Konzilspäpste und der Konzilsväter nicht verraten!« – Erklärung zur abschließenden Mitteilung der Glaubenskongregation vom 14. August 2009, 5. Oktober 2009: https://www.wir-sind-kirche.de/?id=128&id_entry=2154 (22.12.2022).

Projekt »Nostra aetate. Dialog & Erinnerung«, Universität Bonn: https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/praxis-des-dialogs (28.12.2022).

Schülerkreis von Joseph Ratzinger: https://ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/schulerkreise/ (23.12.2022).

»sensibel«. In: Duden online: https://www.duden.de/node/165563/revision/165599 (27.12.2022).

»sensibility«. In: Cambridge Dictionary online: https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch-deutsch/sensibility (27.12.2022).

»sensitive«. In: Cambridge Dictionary online: https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch/sensitive (27.12.2022).

Sonderforschungsbereich »Materiale Textkulturen« der Universität Heidelberg: https://www.materiale-textkulturen.de (05.12.2022).

Studienplan Diplomstudium Katholische Fachtheologie Katholische Privatuniversität Linz, 1. Oktober 2008: https://ku-linz.at/fileadmin/user_upload/Studium/Studienplan/Stpl_Diplomstudium_KathTheologie_2008.pdf (03.12.2022).

Studienplan für das Diplomstudium Katholische Fachtheologie Universität Wien, 2015: https://senat.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/s_senat/konsolidierte_Diplomstudien/DS_KatholischeFachtheologie_Vers2015.pdf (03.12.2022).

Schwerpunkte »Judentum heute« und »1700 Jahre Jüdisches Leben in Deutschland« im Religionspädagogischen Portal der Katholischen Kirche in Deutschland: https://www.rpp-katholisch.de/Schwerpunkte/tabid/125/Default.aspx?stp=1 (28.12.2022).

Synagoga and Ecclesia in Our Time. The Story of the Creation, Dedication, and Blessing of the Original Sculpture by Joshua Koffman that Enshrines the Institute's Mission: https://sites.sju.edu/ijcr/vision-statement/story-sculpture-enshrines-institutes-mission/ (19.12.2022).

Tagung der Schülerkreise in Castelgandolfo 2010 »Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils«: https://www.neuer-schuelerkreis.com/castelgandolfo-2010 (23.12.2022).

Theologe Beinert: Franziskus hat nach Benedikts Tod mehr Spielraum. Regensburger Professor fordert klare Regelung für Papstrücktritte. In: katholisch.de, 01.01.2023: https://www.katholisch.de/artikel/42858-theologe-beinert-franziskus-hat-nach-benedikts-tod-mehr-spielraum (05.01.2023)

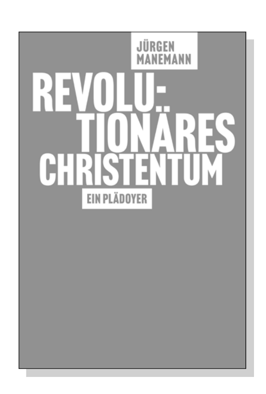
Teilcurriculum für das Unterrichtsfach Katholische Religion im Rahmen des Masterstudiums zur Erlangung eines Lehramts im Bereich der Sekundarstufe (Allgemeinbildung) im Verbund Nord-Ost, Juli 2017: https://ssc-kaththeologie.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/s_ktf/Dokumente/UF/MA_Unterrichtsfach/Formulare/Teilcurriculum_Katholische_Religion_MA_Lehramt_2017.pdf (03.12.2022).

»Tradition, die«. In: Duden online: https://www.duden.de/node/184235/revision/184271 (30.11.2022).

»The Two Popes« (2019). Regie: Fernando Meirelles, Drehbuch: Anthony McCarten.

Zweites Vatikanisches Konzil katholisch.de: https://www.katholisch.at/konzil (18.12.2022).

Religionswissenschaft



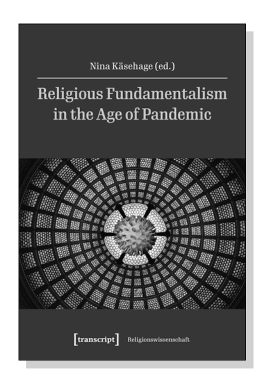
Jürgen Manemann
Revolutionäres Christentum
Ein Plädoyer

2021, 160 S., Klappbroschur
18,00 € (DE), 978-3-8376-5906-1
E-Book:
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5906-5
EPUB: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5906-1



Volkhard Krech
Die Evolution der Religion
Ein soziologischer Grundriss

2021, 472 S., kart., 26 SW-Abbildungen, 42 Farbabbildungen
39,00 € (DE), 978-3-8376-5785-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5785-6



Nina Käsehage (ed.)
Religious Fundamentalism
in the Age of Pandemic

2021, 278 p., pb., col. ill.
37,00 € (DE), 978-3-8376-5485-1
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5485-5